

شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

تأليف

الدكتور أيمن المصري

٢

شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

شريعة الحكماء في شرح الهيات الشفاء

٢

الدكتور ايمن المصري

نشر زين

© 2025 Zein International Pub

ايران. قم. مجتمع ناشران. محل رقم ١٢٥

تلفون ٣٧٧٣٢٧٣١ نقال ٠٩١٢٧٤٨١٥٨٦

ايران. قم. پاساژ قدس. محل رقم ٣٦

تلفون ٣٧٧٣٢٦٣١ نقال ٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣

www.zein.ir

مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

شابك جلد ٢: ٩٧٨-٦٢٢-٥٢٧٦-٨٢-٦

شابك دوره: ٩٧٨-٦٢٢-٥٢٧٦-٨٠-٢

9786225276802

الطبعة: الأولى ١٤٠٤ هـ.ش ٢٠٢٥م

الكمية: ٣٠٠ نسخة

عدد الصفحات: ٣٠٨ صفحة

تصميم الغلاف: مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه: مصری، ایمن.

عنوان قراردادی: الشفاء. الهیات. شرح

عنوان و نام پدیدآور: شريعة الحكماء في شرح الهيات الشفاء/ تأليف الدكتور ايمن المصري؛ برای مؤسسه میراث زین العابدین الثقافیة.

مشخصات نشر: قم: نشر زین، ۱۴۴۶ ق. = ۲۰۲۵ م. = ۱۴۰۴.

مشخصات ظاهری: ۴ ج.

شابک: دوره: 978-622-5276-80-2؛ ج. ۱: 978-622-5276-81-9؛ ج. ۲: 978-622-5276-82-6؛ ج. ۳: 978-622-5276-83-3؛ ج. ۴: 978-622-5276-84-0

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: زبان: عربی.

موضوع: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ق. الشفاء. الهیات -- نقد و تفسیر

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: Islamic philosophy -- Early works to 20th century

موضوع: مابعدالطبیعه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: Metaphysics -- Early works to 20th century

شناسه افزوده: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ق. الشفاء. الهیات. شرح

شناسه افزوده: مؤسسه فرهنگی هنری میراث زین العابدین

رده بندی کنگره: BBR ۱۰۶۲

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

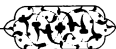
شماره کتابشناسی ملی: ۹۹۱۰۶۲۹

وضعیت رکورد: فیپا



شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

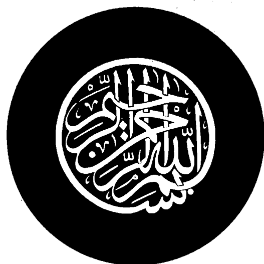


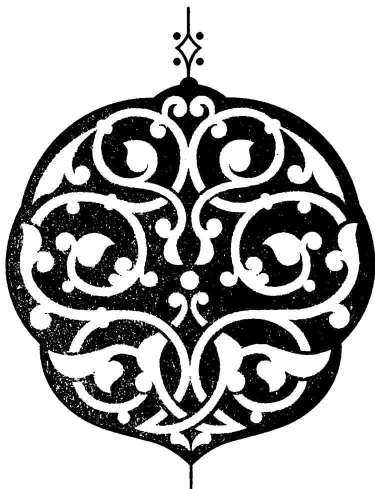
تأليف

الدكتور أيمن المصري



زين العالمية للنشر

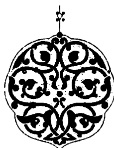

بسم الله الرحمن الرحيم



المقالة الثالثة

و فيها عشر فصول:





[الفصل الأول] (أ)

فصل في الإشارة إلى ما ينبغي أن يبحث عنه من حال المقولات التسع وفي عرضيتها

القسم الأول: تمهيد

قال الشيخ (فنقول: قد بينا ماهية الجوهر، وبينا أنها مقولة على المفارق، وعلى الجسم، وعلى المادة، والصورة. فأما الجسم فإثباته مستغني عنه، وأما المادة والصورة فقد أثبتناهما، وأما المفارق فقد أثبتناه بالقوة القريبة من الفعل، ونحن مثبتوه من بعد.

وعلى أنك إن تذكرت ما قلناه في النفس، صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم، فبالحري أن تنتقل الآن إلى تحقيق الأعراض و إثباتها.)

■ **الشرح**

بعد أن انتهى الشيخ من المقالة الأولى والثانية، حيث تعرض أولًا إلى سلسلة من المقدمات التمهيدية حول الرؤوس الثمانية لفن الإلهيات من قبيل موضوع العلم ومسائله والغرض، وختمت المقالة بالبحث حول الوجوب والإمكان وأحكامهما.

وأما في المقالة الثانية، فتعرض الشيخ إلى طبيعة الممكن الذي ينقسم بالقسمة الأولية إلى جوهر وعرض، وانتهى الكلام فيها بالبحث حول الجوهر من حيث تعريفه وبيان أحكامه وأقسامه الأولية، أما الجسم فثبوته بديهي لكونه واقعًا تحت الحس، وأما الهيولى والصورة فقد أثبتهما، وبيّن أحكامها، وقد بقي الحديث عن جوهرين هما النفس والعقل.

فأما النفس فقد فرغ الشيخ بالبحث عنها في كتاب النفس من الشفاء - أي هذا المتن - ، وأما العقل المفارق فقد ثبت أولًا في مباحث النفس كذلك، كما ثبت في المقالة السابقة عند الحديث عند نفي علية المادة للصورة بأي وجه وعلية الصورة الفاعلية للمادة، وأن العلة لا بد أن تكون جوهرًا مفارقًا لا عرضًا لاستحالة كون العرض مقوّمًا للجوهر وهو ما يريده من قوله (وأما المفارق فقد أثبتناه بالقوة القريبة من الفعل)، وسيأتي التعرض في المقالة التاسعة لمباحث متعلقة بالعقل عند الكلام عن الحركات الفلكية.

ولذا، بقي الكلام في البحث عن الأعراض التي هي المقولات التسعة بعد تمام الكلام حول الجواهر، وهو ما تتكفّله هذه المقالة.

القسم الثاني: في عرضية المقولات النسبية

قـال الشـيخ (فنقول: أمـا المقولات العشـرة فقد تفهمـت ماهياتهـا في افتتاح المنطق.

ثم لا يشـك في أن المضـاف مـن جملتها ـ مـن حيث هو مضـاف ـ أمر عارض لشـيء ضـرورة. وكذلـك النسـب الـتي هـي في «أيـن» و« مـتى» وفي «الوضع» وفي «الفعـل» و«الانفعـال» فإنهـا أحوال عارضة لأشـياء هي فيهـا، كالموجود في الموضوع.

اللهـم إلا أن يقـول قائـل: إن الفعـل ليس كذلك، فـإن وجود الفعـل ليس في الفاعـل، بـل في المفعول. فإن قال ذلك، وسـلم لـه، فليس يضر فيمـا ترومه من أن الفعـل موجـود في شيء وجـوده في الموضوع، وإن كان ليـس في الفاعل.

فبـقي من المقـولات ما يقع فيه إشـكال، وأنه هـل هو عـرض أو ليس بعرض، مقولتـان: مقولة الكـم، ومقولة الكيف.)

■ الشرح

ينبّـه الشـيخ أولًا على أنه قـد بيّن في مباحث المنطق ماهيـات المقولات، وأن بحث المقولات يطرح في المنطق بالعرض، وإنما يبحث عنها هناك لبيان مصاديق الحـدود، وبعبـارة أخرى إن المتعلم بعـد أن ينتهي من بحـث التعاريف والحدود، يحتـاج لأن يعرف تطبيقات ومصاديق الأجنـاس التي تدخل في الحد والتعريف، ولأجـل هـذه المناسـبة يعقـد المنطـقي بحث المقـولات وإن كان حـقّ البحـث عنها إلهيًا فلسفيًا.

وشرع ههنا أولًا بإثبات عرضيتها الذي هو نحو وجودها.

إن قلت: أليس إثبات وجودها سابق على الكلام حول نحو وجودها، فكيف شرع الشيخ ببيان أنحاء وجود العرضيات دون إثباتها.

قلت: إن وجودها بديهي كالألوان والأشكال وغيرها، فلا يُستأنف بحث في هلياتها البسيطة، وإنما البحث والخلاف في كونها أعراضًا وهو نحو وجودها.

أما المقولات فهي الكم والكيف وسبعة مقولات نسبية، والمقصود من السبعة النسبية أن النسبة مأخوذة في حدّها، وهي الأين والمتى والجدة والوضع والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل، وهذه السبعة لا نحتاج لإثبات عرضيتها إذ النسبة أمر قائم بطرفين وفي ذلك كفاية لإثبات أنها قائمة في موضوع غيرها، فمتى تحقق كون النسبة داخلة في ذاتها وماهياتها لا نحتاج لإثبات عرضيتها بالبرهان، بل التأمل في حقيقتها كفيل بإثبات عرضيتها، فالإضافة مثلًا تكرر النسبة بين أمرين وهي أوضح المقولات العرضية المتمحضة في النسبة، والمتى هيئة ناشئة من نسبة الشيء إلى الزمان وكذلك الأين وغيرها من المقولات.

نعم، هناك من استشكل في مقولة الفعل، وذكر أنها ليست قائمة بالفاعل الذي يصدر عنه الفعل، كما هو حال النسبة بل غيرها منفعل عنها، كالنار التي تسخّن غيرها لا نفسها ففعل النار ليس قائمًا بالنار، وهو إشكال مدفوع إذ مقولة أن يفعل هي خصوص حالة الفاعل حين هو مؤثر ولم يؤخذ أن يكون موضوعه الفاعل، بل إن كون الفعل قائمًا بالمفعول محقـقٌ لعرضيته إذ المراد في إثبات العرضية قيامه بالغير سواء أكان الفاعل أم المفعول، وعليه فهي هيئة ملحوظة من نسبة الشيء حال كونه مؤثرًا فيما يؤثر فيه.

وإنما وقع الكلام في عرضية الكم والكيف، وهذا ما سيتعرض له الشيخ بالبحث والتحقيق.

 القسم الثالث: تقرير قول من ذهب إلى جوهرية الكم والكيف

قال الشيخ (أما مقولة الكم، فكثير من الناس رأى أن يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر، وأن لا يقتصر على ذلك، بل يجعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر. وبعضهم رأى ذلك في الكميات المنفصلة، أي الأعداد، وجعلها مبادئ الجواهر.

وأما الكيف فقد رأى آخرون من الطبيعيين أنها ليست محمولة البتة، بل اللون جوهر بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وأن من هذه قوام الجواهر المحسوسة، وأكثر أصحاب الكمون ذاهبون إلى هذا.

فأما شكوك أصحاب القول بجوهرية الكيف، فالأحرى بها أن تورد في العلم الطبيعي، وكأنا قد فعلنا ذلك.

وأما أصحاب القول بجوهرية الكم، فمن ذهب إلى أن المتصلات هي جواهر ومبادئ للجواهر فقد قال: إن هذه هي الأبعاد المقومة للجوهر الجسماني، وما هو مقوم للشيء فهو أقدم، وما أقدم من الجواهر فهو أولى بالجوهرية، وجعل النقطة أولى الثلاثة بالجوهرية.

وأما أصحاب العدد، فإنهم جعلوا هذه مبادئ الجواهر، إلا أنهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادئ للمبادئ، ثم قالوا: إن الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الأشياء، وذلك لأن الوحدة تكون في كل شيء، وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء، فإن الوحدة في الماء غير الماء، وفي الناس غير الناس، ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن أن تكون شيئًا من الأشياء، وكل شيء فإنما يصير هو ما هو بأن يكون واحدًا متعينًا، فتكون الوحدة مبدأ للخط وللسطح ولكل شيء،

فإن السطح لا يكون سطحًا إلا بوحدة اتصالها الخاص، وكذلك الخط والنقطة أيضًا وحدة صار لها وضع. فالوحدة علة كل شيء. وأول ما يكون و يحدث عن الوحدة العدد. فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء، فالنقطة وحدة وضعية، والخط اثنوية وضعية، والسطح ثلاثية وضعية، والجسم رباعية وضعية، ثم تدرجوا إلى أن جعلوا كل شيء حادثًا عن العدد.

فيجب علينا أولًا أن نبين: أن المقادير والأعداد أعراض، ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء. وقبل ذلك يجب أن نعرف حقيقة أنواع الكمية، والأولى بنا أن نعرف طبيعة الوحدة، فإنه يحق علينا أن نعرف طبيعة الواحد في هذه المواضع بشيئين: أحدهما، أن الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم، والثاني، أن الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية.

أما كونه مبدأ للعدد، فأمر قريب من المتأمل. وأما للمتصل فلأن الاتصال وحدة ما، وكأنه علة صورية للمتصل، ولأن المقدار كونه مقدارًا هو أنه بحيث يقدر، وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعدّ، وكونه بحيث يعد كونه بحيث أن له واحدًا.)

■ الشرح

إن مقولة الكم تنقسم إلى كم متصل وكم منفصل، فمنهم من قال إن الخط والسطح والجسم التعليمي من الجواهر وليست أعراضًا، ومنهم من قال إن هذه مبادئ وعلل الجواهر وهي مفارقة للمادة، ومنهم من قال إن الكم المنفصل ـ أي الأعداد ـ جواهر أو هي مبادئ الجواهر.

أما في الكيف، فالذين أنكروا عرضيتها أيضًا ـ يقال لهم أصحاب «الكمون

والظهـور» ـ وحاصـل مقولتهـم أن الموجـودات جميعًا جواهر فيهـا كل شيء من الكمـالات، وإنمـا الاختلاف بينهـا في ظهورها أو كمونها، فالجسـم مثلًا فيه العلم والقـدرة والإرادة، وإنما لا تصدر عنه الحركة الاختيارية مثلًا بسـبب كمون الحياة أو الإرادة فيـه وعدم ظهورها، وعليه لا يكـون عندهم الاختلاف بين الموجودات بالخصائـص الذاتيـة بـل بالظهـور والكمـون لمـا هـو موجـود ومتحقـق فيهـا، ومثال ذلك أن يقال إن التفاحة ليسـت شـيئًا سـوى الطعوم والألوان فهذه أمور مقومـة للجواهـر فهي جواهر عندئذ، لا أن الألـوان والطعوم عارضة عليها.

وفسـاد هـذا القول واضح إذ إن هذه الأمور تتعاقـب وتتبدل على التفاحة مع بقائهـا مـن حيث هـي هي تفاحـة. ولم يتعرض الشـيخ ههنا لدفـع مقولتهم بعد أن اكتفى بما ذكره في الطبيعيات.

أما الذين قالوا بجوهرية الكم المتصل وأن المقدار قائم بنفسـه وليس حالًا في موضوع غيره، فقد اسـتدلوا على ما ذهبوا إليه بأن الجسـم متقوّم بالمقدار ومقوّم الجوهر جوهر مثله، بل أولى بالجوهرية منه إذ المقدار عندئذ هو جزء من الجسم والجزء متقدم على الكل بداهةً، وحيث إن النقطة قبل الخط والسـطح والجسـم التعليمـي إذ هي مبدؤها جميعًا، فالنقطة أولى الكميات بالجوهرية، وسـيأتي عند نقـاش هـؤلاء أن النقطة نهاية الخـط لا مبدؤه كما أن الخط نهاية السـطح الذي هـو نهايـة الجسـم التعليمي، وهـي أمـور متأخرة عن الجسـم لا متقدمـة عليه، ونظرتهم كما هو واضح نظرية بدويّة عرفية.

وكذلك الذين قالوا بجوهرية الأعداد وهم الفيثاغوريون، حيث قالوا إن العدد مبدأ الأشـياء والوحدة مبدأ العدد، لأن العدد إنما ينشـأ عن تكرر الوحدة، وإن الوحدة طبيعة مسـتقلة زائدة على ماهيات الأشـياء كما تقول ماء واحد وتراب واحد وهكذا.

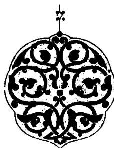
ولمّا كانت الوحدة مساوقة للوجود وما لم يتعيّن الشيء بوحدته لا يوجد، أُفيض عالم الطبيعة بتوسط الوحدة والعدد، ولا يخفى أن وحدة كل موجود بحسبه، فوحدة المجرد تجرّدية ووحدة المادي وضعية ووحدة المقدار اتصالية، هذا إشكالهم.

ونحن إن سلّمنا بما ذكر من جهة مساوقة الوحدة للوجود إلا أن الكلام في كونها مقوّمة للأشياء بما يقتضي جوهريتها.

ثم قالوا إذا تبيّن حال الوحدة والعدد، يصير الأمر إلى ما يلي: بتوسط العدد توجد النقطة بوحدة وضعية، ومن ثم إذا أضيف إليها وحدة أخرى صارت خطًا، وهكذا تضاف وحدة ثالثة فيتشكل السطح وبإضافة وحدة رابعة يتشكل الجسم التعليمي، وهكذا بتكرر الوحدات تتشكل الأجسام.

إذا تبيّن قولهم، فاللازم على الحكيم أن يبحث في ماهيات الوحدة والعدد والكميات ومن ثم بيان عرضيتها ومن ثم يدفع هذه الأقوال على ضوء ما تحقق.

وقوله (والأولى بنا أن نعرف طبيعة الوحدة) يريد به أنه قبل الشروع ببيان حقيقة المقادير والأعداد لا بد من بيان حقيقة الوحدة، لأمرين، الأول أن الوحدة من العوارض الذاتية الأولية للموجود من حيث هو موجود إذ كل موجود فهو واحد، والثاني أن الوحدة مبدأ للكم المنفصل والمتصل ومعرفة المبدأ أولى من معرفة ذي المبدأ، فأما مبدأيتها للكم المنفصل ـ أعني العدد ـ فلا يحتاج لبيان لوضوح أن العدد تكرر الواحد، وأما مبدأية الوحدة للمتصل فلأن كل متصل هو وحدة ما، فتقول خط واحد ذو متر واحد أو سطح واحد وهكذا.



[الفصل الثاني] (ب)
فصل في الكلام في الواحد

القسم الأول: تمهيد في معنى الوحدة وملاك الكثرة

قال الشيخ (فنقول: إن الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في أنها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو، لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر، وذلك بعد الواحد بالعرض.)

■ **الشرح**

ما زال الكلام في بيان عرضية المقولات التسعة العرضية، وظهر مما تقدم أن الخلاف إنما وقع في الكم والكيف.

وذكر الشيخ أنه في منتهى ما توصل إليه في الفصل السابق تبيّن أن الكلام لا بد أن يبتدئ حول الوحدة، من حيث إنها من العوارض الأولية والذاتية للموجود من حيث هو موجود ومن حيث كون الوحدة مبدأ للكم المتصل والمنفصل

بوجـهٍ ما قد ظهر مما سـلف.

وممـا ينبغـي أن يُقـدّم فيه الـكلام أولًا أن الوحـدة هي حيثية عدم الانقسـام والكثرة، فالواحد هو الذي لا ينقسـم بالفعل من حيث هو واحد وإن كان يمكن لـه أن ينقسـم لا من حيث هو واحـد، وبعبارة أُخرى إن الشـيء يمكن أن يكون واحـدًا مـن جهة مـا وكثيرًا مـن جهة أخـرى، ولذا قيّـد عدم الانقسـام للواحد من حيث هو كذلك لا مطلقًا.

هـذا مضافًـا، إلى أن الواحد يقال على معانٍ بالتشـكيك كالوجود، وهو ـ أي التشـكيك ـ كمـا نبّهنـا عليه آنفًا عند المشـائين تشـكيك مفهومـي، أي بالتقدم والتأخـر حسـب اعتبـار العقل، لا التشـكيك الخارجـي، ولا بد قبـل بيان هذه المعـاني، أن نبـيّن ملاك الكثـرة إذ على وفق بيان الكثرة يمكن فهم التشـكيك في هذا الموضع.

فنقـول: إذا عرفنـا مـلاك الكثـرة نعـرف ما بـه تتحقـق الوحـدة، إذ عندئذ سـيكون انتفـاء المـلاك الـذي بـه تتحقق الكثـرة محققًـا للوحـدة، هذا.

وإن الكثـرة فرع التميّـز والغيرية، فما لم يكن هناك غيريـة لا تتحقق الاثنينية ولا معـنى لتحقـق الكثرة، وعنـد التدقيق نجـد أن التميّز إنما يتحقـق بالماهيات، ولـذا كانـت الماهية مـلاك الكثـرة بمعـنى أن كلّ ذي ماهية فهو كثيـر بوجه من الوجـوه، وبالتالي يكون التشـكيك ههنا راجعًا لاختـلاف الماهيات كمالًا ونقصًا، ومثالـه أن يقـال إن كل الموجودات الإمكانية لهـا ماهيات بخلاف الواجب الذي لا ماهيـة لـه، ولـذا انتفـت كل كثـرة متصـوّرة في الواجـب لانتفـاء ملاكهـا وهو الماهيـة، وأمـا الممكن فحيث إن لـه ماهية فله كثرة ما بوجـه، وتختلف اعتبارات الكثـرة بالنظـر إلى الممكـن، فماهيـة الممكن غيـر وجوده مثـلًا وهـذه أول كثرة

يقرّها العقل وهي كثرة الماهية والوجود ولا يُتوهّم أن مقصودنا الكثرة الخارجية حتى يستشكل أن كثرة الماهية والوجود بالنسبة للممكن ليست خارجية، إذ الكلام أعمّ من أي نوع من أنواع الكثرة.

وأما الكثرة الثانية، فهي كثرة الماهية المركبة في الذهن أي تلك المركبة من الجنس والفصل، وهذا التركيب يشمل بعض الماهيات البسيطة خارجًا، كماهيات الألوان مثلًا التي هي بسيطة خارجًا ولكنها مركبة عقلًا، ومنه يظهر أن الماهيات البسيطة خارجًا لا تستلزم البساطة عقلًا.

وأما الكثرة الثالثة، فهي كثرة الماهيات المركبة خارجًا كالجسم المركب من مادة وصورة خارجًا، أو الماهية الامتدادية كالمقدار فإنه كثير وإن كان انقسامه بالقوة، وكالماهية العددية أيضًا إذ العدد مؤلف من آحاد.

ثم إننا قد نجد في بعض الكلمات سنخًا من التركب هو التركب من الوجود والعدم للموجودات المحدودة، والإنصاف أن هذا التركب لا معنى له إذ لا شيئية للعدم حتى يقال تتحقق اثنينية ومن ثم تمايز وكثرة من العدم، نعم، العدم لازم للماهية المحدودة والناقصة لا أنه مقوّم لوجود الشيء في الخارج بحيث يقال إن في الخارج شيئًا يتقوّم بوجود وعدم فيحصل كثرة منهما، فيقال إن النبات جسم ناقص بالقياس إلى النفس الناطقية أو الحيوانية، فيكون عدم هاتين نقصًا في النبات يلزمه عدمهما لا أن عدمهما جزءًا.

القسم الثاني: تقسيم الواحد إلى حقيقي وبالعرض وبيان أقسام الذي بالعرض

قال الشيخ (والواحد بالعرض هو أن يقال في شيء يقارن شيئًا آخر، أنه

هـو الآخـر، وأنهما واحـد. وذلك إمـا موضوع ومحمـول عـرضي، كقولنـا: إن زيدًا وابـن عبد الله واحـد، و إن زيدًا والطبيب واحـد، و إما محمولان موضـوع، كقولنا: الطبيـب هـو وابن عبـد الله واحد، إذ عـرض أن كان شيء واحد طبيبًـا وابن عبد الله، أو موضوعـان في محمـول واحـد عرضي،كقولنـا: الثلج والجـص واحد، أي في البيـاض، إذ قـد عرض أن حمـل عليهما عـرض واحد.

لكـن الواحـد الـذي بالـذات، منـه واحد بالجنـس، ومنـه واحد بالنـوع وهو الواحـد بالفصـل، ومنـه واحـد بالمناسـبة، ومنـه واحد بالموضـوع، ومنـه واحد بالعدد.

والواحـد بالعدد قـد يكون بالاتصال، وقـد يكون بالتماس، وقـد يكون لأجل نوعـه، وقد يكون لأجـل ذاته. والواحـد بالجنس قد يكون بالجنـس القريب، وقد يكـون بالجنـس البعيد. والواحد بالنـوع كذلك قد يكون بنـوع قريب لا يتجزأ إلى أنـواع، وقد يكـون بنوع بعيـد فيوافق أحد قسـمي البـاب الأول، و إن كان هناك اختلاف في الاعتبار.

و إذا كان واحـدا بالنـوع فهـو لا محالـة واحـد بالفصـل، ومعلـوم أن الواحـد بالجنـس كثير بالنـوع، وأن الواحـد بالنوع قد يجـوز أن يكون كثيـرا بالعدد، وقد يجـوز أن لا يكون إذا كانت طبيعة النوع كلها في شـخص واحد، فيكون من جهة نوعًـا ومن جهة لا يكـون نوعًا، إذ هو من جهة كلي ومـن جهة ليس بكلي. وتأمل هذا في الوضع الذي نتكلم فيه على الكلي، أو تذكر مواضع سلفت لك.

وأمـا الواحـد بالاتصال فهو الـذي يكون واحـدًا بالفعل من جهـة، وفيه كثرة أيضًـا من جهة).

■ **الشرح**

لا بد قبل ذكر تقسيم الواحد من لفت النظر إلى أن عبارة الشيخ ههنا مربكة وفي بعض الأحيان تتداخل فيها الأقسام، ولذا نحن نبيّن المطلب في نفسه بشكل دقيق ونذكر في ختام ذلك تعليقات على المتن.

إذا تبيّن ما تقدم، نقول:

إن الواحد إما حقيقي أو مجازي، والحقيقي هو الذي تتصف ذاته بالوحدة حقيقة دون اعتبار، بخلاف الواحد مجازًا الذي تكون ذاته كثيرة وحمل الوحدة عليه لا من حيث اقتضاء ذاته لها ولذا يقال هو واحد بالعرض بحيث تعرضه وحدة عرضية فتكون علة اتصافه بالوحدة مفتاقة إلى حيثية تقييدية، كقولنا (زيد وعمرو) من حيث نوعهما واحد، فهما كثيران ذاتًا ذهنًا وخارجًا ولكنهما واحد بالنوع، فالحيثية التقييدية والواسطة في العروض ـ أي أخذ حيثية النوع ـ هي التي صححت حمل الوحدة عليهما.

وكذلك قولنا (الإنسان والفرس) واحد بقيد كونها من جنس واحد، فمن حيث حيوانيتهما هما واحد، ولذا كانت وحدتهما بالمجاز والعرض للحاجة إلى الواسطة في العروض حتى يتصحح الحمل، والواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب كالمثال أعلاه، أو بالجنس البعيد كقولك (الإنسان والحجر واحد) من حيث الجسمية.

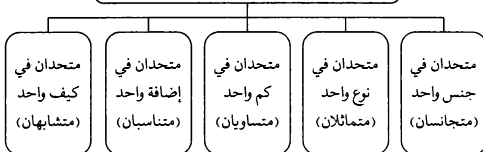
ومن الواضح أن الواحد بالجنس كثير بالنوع إذ الجنس الواحد ينقسم إلى أنواع متعددة، وأما الواحد بالنوع فقد يكون كثيرًا بالشخص كالأنواع المادية التي يتكثر تحتها الأفراد كالإنسان الواحد الذي يندرج تحته زيد وبكر وسائر أفراد الإنسان، وقد يكون منحصرًا في شخص كالأنواع العقلية التي نوعها في شخصها.

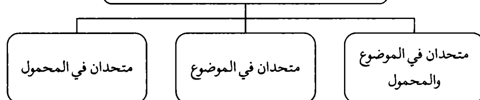
وكـذا المتحدان مثلًا من حيثية عرضية، كالعـاج والثلج يحمل عليهما الواحد من حيث البياض.

وكيف كان، إن المتحدين بالجنس يسـميان بالمتجانسـين، والمتحدين بالنوع يقـال لهمـا المتماثـلان، والمتحديـن بالكيـف متشـابهان، وبالكـم متسـاويان، وبالإضافة متناسـبان كقولـك (زيد وعمرو) واحد من حيـث إن لهما أب واحد، والمتحـدان بالوضع يقال لهمـا المتطابقـان، وهلمّ جرًا.

وقـول الشـيخ (لكن الواحد الـذي بالذات، منه واحد بالجنـس، ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسـبة، ومنه واحد بالموضوع) في غير محلّه، إذ الواحد بالجنس كالوحدة بين الإنسـان والفرس ليسـت وحدة حقيقية، اللهـم إلا أن تحمـل على الواحد الجنسـي الذي سـيأتي بيانه في أقسـام الواحد الحقيقي الذي يكون بالعموم، ولكن هذا تأويل ليس بظاهرٍ من العبارة.

ثمّ إن الشـيخ بيّن الواحد بالعرض ببيان آخـر، حيث ذكر إن الواحد بالعرض قـد يكون بين المحمـول والموضوع في الخـارج كما يقال (الإنسـان كاتب) حيث إن معـنى الإنسـان ومعـنى الكاتـب متحـدان بالوجـود، أو كالاتحـاد في موضوع واحـد، كمـا في قولـك (الطبيب هو ابـن عبدالله) حيـث إن (الطبيـب) و (ابن عبـدالله) اثنـان حقيقةً ولكنهما متحـدان بالعرض في موضـوع واحد هو (زيد)، حيـث تنحلّ تلـك القضية إلى (زيد طبيـب) و (زيد ابن عبـدالله)، أو كالاتحاد في محمـول واحـد كقولـك إن الجفـص والثلـج واحـد مـن حيث حمـل البياض عليهمـا، فتقـول الثلـج أبيـض والجفـص أبيـض، وهـذه وحـدة بالعـرض على مسـتوى المحمول.


الواحد المجازي (التقسيم الأول)
متحدان في جنس واحد (متجانسان)
متحدان في نوع واحد (متماثلان)
متحدان في كم واحد (متساويان)
متحدان في إضافة واحد (متناسبان)
متحدان في كيف واحد (متشابهان)


الواحد المجازي (التقسيم الثاني)
متحدان في الموضوع والمحمول
متحدان في الموضوع
متحدان في المحمول

القسم الثالث: أقسام الواحد الحقيقي

قال الشيخ (أما الحقيقي فهو الذي تكون فيه الكثرة بالقوة فقط، وهو إما في الخطوط: فالذي لا زاوية له، وفي السطوح أيضًا: البسيط المسطح، وفي المجسمات: الجسم الذي يحيط به سطح ليس فيه انفراج على زاوية، ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل إلا أن أطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية، ويليه أن تكون الأطراف متماسة تماسًا يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها لبعض فتكون وحدتها كأنها تابعة لوحدة الحركة لأن هناك التحامًا، وذلك كالأعضاء المؤلفة من أعضاء، وأولى ذلك ما كان التحامه طبيعيًا لا صناعيًا.

والوحدة بالجملة في هذه أضعف، وتخرج عن الوحدة الاتصالية إلى الوحدة الاجتماعية. فالوحدة الاتصالية أولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة، وذلك أن الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل، والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل. فهناك كثرة غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرية.

والوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط و إما أن تكون مع طبيعة أخرى مثل أن تكون ماء أو هواء. ويعرض للواحد بالاتصال أن يكون واحدًا في الموضوع، فإن الموضوع المتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع، و قد علمت هذا في الطبيعيات. فيكون موضوع واحدة الاتصال واحدًا أيضًا في الطبيعة من حيث أن طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة.

بل نقول: إن الواحد بالعدد لا شك أنه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد، بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد، لكنه يجب أن ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة، فيكون الواحد بالعدد

منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة أن يتكثر مثل: الإنسان الواحد، ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فإنه قد يصير الماء مياهًا والخط خطوطًا.

والذي ليس من طبيعته ذلك فإما أن يكون قد يتكثر من وجه آخر، وإما أن لا يكون. مثل الأول: الواحد بالعدد من الناس، فإنه لا يتكثر من حيث طبيعته، أي من حيث هو إنسان إذا قسم، لكنه قد يتكثر من جهة أخرى إذا قسم إلى نفس وبدن، فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بإنسان.

وأما الذي لا يكون فهو على قسمين: إما أن يكون موجودًا له ـ مع أنه شيء ليس بمنقسم ـ طبيعة أخرى، وإما أن لا يكون. فإن كان موجودًا له مع ذلك طبيعة أخرى فإما أن تكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع، فتكون نقطة والنقطة لا منقسمة من حيث هي نقطة ولا من جهة أخرى، وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة، وإما أن لا يكون الوضع وما يناسبه، فيكون مثل العقل والنفس، فإن العقل له وجود غير الذي يفهم من أنه لا ينقسم، وليس ذلك الوجود بوضع، وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة أخرى. وأما الذي لا يكون هناك طبيعة أخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد، أعني التي إذا أضيف إليها غيرها صار مجموعهما عددًا.

فمن هذه الأصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن، فضلًا عن قسمة مادية، ومكانية أو زمانية.

ولنعد القسم الذي يتكثر أيضًا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال، فمن ذلك أن يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة، وهذا هو المقدار، ومن ذلك أن يكون تكثره في طبيعة

إنما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء. فإن هذا الماء واحد بالعدد وهو ماء وفي قوته أن يصير مياهًا كثيرة بالعدد لا لأجل المائية، بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار. فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة أيضًا بالموضوع، لأن من طبع موضوعها أن تتحد بالفعل واحدًا بالعدد.

ولا كذلك أشخاص الناس، فإنها ليس من شأن عدة موضوعات منها أن يتحد موضوع إنسان واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد، ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدًا بالموضوع، وليس حاله حال كل قطعة من الماء، فإنها واحدة في نفسها بموضوعها. والجملة يقال إنها واحدة في الموضوع، إذ من شأن موضوعاتها أن تتحد موضوعًا واحدًا بالاتصال، فيكون جملتها حينئذ ماء واحدًا.)

■ **الشرح**

الواحد الحقيقي، إما أن تكون الوحدة عين ذاته وإما أن تكون عارضة على ذاته، والأول هو واجب الوجود بذاته الذي يتصف بالوحدة من جميع الجهات، وكمفهوم الوحدة حيث يقال بالحمل الأولي (الواحد واحد) فالوحدة عين ذات مفهوم الوحدة، والثاني فهو الشيء الذي ثبتت له الوحدة دون حيثية تقييدية ودون أن تكون الوحدة عين ذاته، وهو الذي يقال له الواحد بالعدد وحيث كانت وحدته عارضة عليه يقبل الكثرة.

ثم إن الواحد بالعدد ينقسم إلى واحد بالخصوص وواحد بالعموم، والفرق بينهما أن الواحد بالعموم هو الواحد بالمفهوم وإن شئت قلت واحد بالعموم

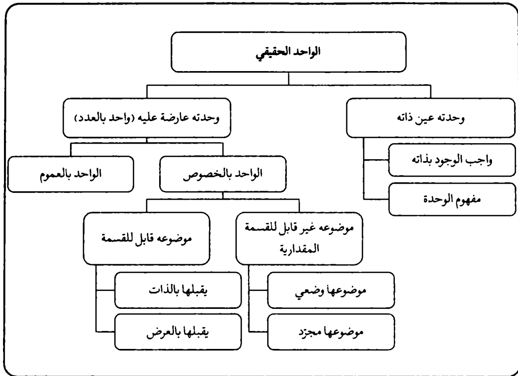
المفهومي كالنوع الواحد والفصل الواحد والجنس واحد، وأما الواحد بالخصوص فهو الشخصي المصداقي الخارجي مقابل الكلي والعموم المفهومي.

نعم، إن صدر المتألهين أضاف فقسّم الواحد بالعموم إلى واحد بالعموم المفهومي وواحد بالعموم الخارجي الذي هو الكلي السعي، ودون إثبات الثاني خرط القتاد، إذ الوجود الخارجي عين التشخص ولا يمكن أن يقال عن شيء في الخارج بأنه كلي وعام بوجه من الوجوه.

ثم إن الواحد بالخصوص ينقسم إلى ما يكون موضوعه غير قابل للقسمة وإلى ما يكون موضوعه قابلًا لها، وبعبارة أخرى، إما أن يكون موضوعه واحدًا كمحموله، وإما أن يكون موضوعه ليست واحدًا كمحموله.

والواحد بالخصوص الذي لا يكون موضوعه قابلًا للقسمة المقدارية، إما أن يكون وضعيًا كالنقطة، فإن قولك (النقطة واحدة) فإنها غير قابلة للقسمة المقدارية والكثرة حقيقة كمحمولها في عين كون الوحدة عارضة عليها وليست ذاتية لها، وإما أن لا يكون وضعيًا أي يكون مفارقًا للمادة كالعقل والنفس في قولك (العقل واحد) و (النفس واحدة).

وأما الواحد بالخصوص الذي يقبل القسمة المقدارية، فإما أن يقبله بالذات كالمقادير ـ الخط الواحد والسطح الواحد وهكذا ـ وإما أن يقبله بالعرض كالصور النوعية المنطبعة في المادة كقولك الماء الواحد والهواء الواحد.



▪ أضواء على النص

وفي قوله (وأما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدًا بالفعل من جهة، وفيه كثرة أيضًا من جهة.) يريد أن الواحد المتصل كثير بالقوة، إذ الخط الواحد واحد من هذه الجهة وكثير بعد فرض الأجزاء المتخالفة بالوضع، وفي هذا الموضع يورد صدر المتألهين شبهة حاصلها أن الأجزاء المفروضة في الواحد المتصل ليست موجودة بالفعل ولا هي معدومة بالعدم الصرف إذ بعض الشيء متحقق بتحقق الشيء، فليست الأشياء المفروضة مخترعة بل لها منشأ انتزاع، وعليه فالأجزاء المفروضة متحدة في الوجود والاتحاد في الوجود ملاك الحمل، أي إن هذه الأبعاض يحمل بعضها على بعض ويحمل كل واحد منها الكل، وهذا محال، فلا يقال إن نصف المتر هو الخط المؤلف من متر، ومن ثم يقرر أن ما ينبغي أن يقال في الجواب عن ذلك هو أنه

قبل القسمة الفرضية لا تغاير فلا حمل، وبعد القسمة الفرضية ينثلم الاتصال فلا حمل لعدم الوحدة. قال ما لفظه «هاهنا شبهة استصعبوا حل عقدتها وهي أن الأجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة إذ العقل بمعونة الوهم يحلله إليها ولا يمكن تحليل الموجود إلى معدومات صرفة كيف وكثيرًا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضها بارد أو نصفه ذراع أو مواز لكذا والحكم الإيجابي يستدعي وجود الموضوع فإذا إذا كانت أجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه إلا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بأن يقال هذا الذراع نصفه أو ثلثه أو نصف الذراع ذراع أو نصفه ثلثه».[1]

والذي ينبغي أن يقال في الجواب على ما أفاده، أن بعد فرض القسمة لا تنثلم الوحدة بل هي كثرة بالقوة لا تنافي الوحدة بالفعل، والتحقيق في الجواب عمّا أفاده من الإشكال أن يقال إن هناك حمل (الجسم ذراع) لا بشرط، فالحمل صحيح مع قيد (لا بشرط) لا (بشرط لا).

وقوله (أما الحقيقي فهو الذي تكون فيه الكثرة بالقوة فقط، وهو إما في الخطوط) يريد أن الواحد المتصل قد يكون كالخطوط والمقادير التي ليس فيها أي تمايز بين أجزائها إلا في الذهن، كالخط والكرة، وأما إذا حصلت زوايا كالتي تحصل بين خطين فعندئذ يكون بين أجزائه تمايز كما هو واضح وهذه ليست بوحدة

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٨٩.

حقيقية عندئذ لكون الكثرة ذات الخطين المشكلين لزاوية، وكذلك الأمر بالنسبة للمتماسّان، وهذه يقال لها الوحدة الاجتماعية وقد تكون وحدة اجتماعية طبيعية كوحدة جسد الإنسان المتصل الأعضاء، وإما أن تكون صناعية كالسرير.

وقوله (والوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط وإما أن تكون مع طبيعة أخرى) يريد أن الوحدة الاتصالية والتي هي من أقسام الواحد بالخصوص وفق تقسيمنا السابق، يمكن النظر إليها من جهتين، إما من حيث هي هي، وإما من حيث موضوعها، ومثال الثاني أن يقال (ماء واحد) من جهة كون الوحدة الاتصالية عارضة على موضوع الجسم المائي، وقوله (فإن الموضوع المتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع) يريد به العناصر الأربعة حيث إن كل عنصر منها بسيط، ومثال الأول نفس المقدار من الخط والسطح والجسم التعليمي.

قوله (بل نقول: إن الواحد بالعدد لا شك أنه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد) إلى آخر العبارة، شروع في تقسيم الواحد بالعدد بما قدّمناه من أن الواحد بالعدد إما أن يقبل موضوعه القسمة المقدارية أو لا، والذي يقبل القسمة المقدارية إما يقبلها بالذات كالخط أو بالعرض كالصور النوعية، والذي لا يقبل القسمة المقدارية يقسّمها الشيخ ابتداءً من قوله (والذي ليس من طبيعته ذلك فإما أن يكون قد يتكثر من وجه آخر، وإما أن لا يكون.) وخلاصة الأمر أن يقال إن ما لا يقبل القسمة المقدارية إما أن يكون موضوعه منقسمًا من جهة أخرى - أي قسمة خارجية - أو لا، ومثال الأول الإنسان الذي لا ينقسم قسمة مقدارية فيكون إنسانان إذا قُسّم وإن شئت قلت لا تنقسم طبيعته التي عرضت لها الوحدة، وإن أمكن انقسامه قسمة خارجية من روح وبدن،

ومثـال الـذي لا ينقسـم مـن جهة أخـرى غيـر مقدارية فإمـا الوحـدة ذاتية له كمفهـوم الوحـدة أو لا، كالعقـل والنفـس والنقطـة على مـا بيّناه آنفًـا فلا نعيد.

قوله (ولنعد القسم الذي يتكثر أيضًا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال) عودٌ على بيان الذي ينقسـم قسـمة مقدارية، وهو على قسـمين إما أن يقبلها بالذات كالخط أو بالعرض كالصور المنطبعة وقد بيّناه في الشرح.

القسم الرابع: التقسيم إلى التام والناقص

قـال الشـيخ (لكن كل واحد مـن هذين القسـمين إما أن يكـون حاصلا فيه جميـع ما يمكن أن يكون لـه أو لا يكون، فإن كان فهو تام وواحـد بالتمام، و إن لم يكـن فهـو كثير، ومن عـادة الناس أن يجعلـوا الكثير غير الواحـد. وهذه الوحدة التماميـة إمـا أن تكون بالفـرض والوهـم والوضع كدرهم تـام ودينار تـام، و إما أن تكـون بالحقيقـة. وذلك إمـا بالصناعـة كالبيت التـام، فإن البيـت الناقص لا يقـال له بيـت واحد. و إما بالطبيعة كشـخص إنسـان واحد تـام الأعضاء.

ولأن الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامة ليست موجودة له، فليس بواحد من جهة التمام. وأما المسـتدير فإذ ليـس يقبلها، بل حصلت له بالطبع الإحاطة بالمركز من كل جهة، فهو تام وواحد بالتمام، ويشـبه أن يكون أيضًا كل شـخص مـن النـاس واحـدًا مـن هـذه الجهـة، فيكـون بعـض الأشـياء يلزمـه التمـام كالأشـخاص والخط المسـتدير، وبعضها لا يلزمـه التمام كالماء والخط المسـتقيم.

■ **الشرح**

ههنا يقسّـم الشـيخ قسـمة أخرى حيث يقسّـم الواحد إلى التـام والناقص، والمقصـود مـن التـام الواحد مـن حيث كونه لا يمكـن أن يضاف إليـه شيء من

ماهيتـه وإن شـئت قلت كل مـا يمكن له فهو حاصـل له، وأمـا الناقص\الكثير فهـو الذي يمكن أن يضـاف إليه شيء مـن ماهيته.

وإنمـا كان التـام واحـدًا لوضوح أنه لا يمكـن أن يتكثر بالانضيـاف إليه شيء مـن ماهيتـه كالدينـار الواحد الذي لا يضـاف إليه شيء مـن ماهيته ويبقى على وحدتـه حسـب الفرض الذي يكـون في اعتبار المتعاملين من النـاس، وكالبيت التـام مـن حيث تمامية جدرانه وأسـقفه بالتماميـة الصناعية، وكالإنسـان التام مـن حيث تماميـة أعضائه بالتماميـة الطبيعية.

وإذا أردنـا أن نمثّـل لذلـك بمثال آخـر، فإن الخط ناقـص إذ يمكن أن يضاف إليـه شيء مـن ماهيته، كما لـو أضفنا ذراعًا عـلى خط طوله ذراعًـا، فيبقى خطًا واحـدًا بعـد انضياف الـذراع، بخلاف الدائـرة التي هي ماهية تامـة التي لا يمكن أن يضـاف إليهـا دائرة آخرى وتبـق وحدتها الماهوية.

القسم الخامس: بيان أقسام الواحد بالعرض

وأما الواحد بالمناسـة فهو بمناسـبة ما، مثل أن حال السـفن عند الربان وحال المدينـة عند الملك واحدة، فإن هاتين حالتان متفقتان، وليس وحدتهما بالعرض، بـل وحدة مـا يتحد بهما بالعرض، أعني وحدة السـفينة والمدينـة بهما هي وحدة بالعرض. وأما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض.

فنقـول مـن رأس: إنه إذا كانت الوحـدة إما أن تقال على أشـياء كثيرة بالعدد، أو تقـال عـلى شيء واحد بالعدد، و قـد بينا أنا حصرنا أقسـام الواحد بالعدد.

فلنمـل إلى الحيثية الأخرى، فنقول: وأما الأشـياء الكثيـرة بالعدد فإنما يقال لها مـن جهة أخرى واحـدة لاتفاق بينهـا في معنى. فإمـا أن يكون اتفاقها في نسـبة

أو في محمول غير النسبة، وإما في موضوع. والمحمول إما جنس، وإما نوع، وإما فصل، وإما عرض.

فيكون سهلًا عليك من هذا الموضع أن تعرف أنا قد حققنا أقسام الواحد، وأنت تعرف مما قد عرفت أيها أولى بالوحدة وأسبق استحقاقا لها، فتعرف أن الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة، وأن الواحد بالنوع أولى من الواحد بالجنس، والواحد بالعدد أولى من الواحد بالنوع، والبسيط الذي لا ينقسم بوجه أولى من المركب، والتام من الذي ينقسم أولى من الناقص.

والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود، لكن مفهومهما ـ على ما علمت ـ مختلف، ويتفقان في أنه لا يدل واحد منهما على جوهر شيء من الأشياء، وقد علمت ذلك).

▪ **الشرح**

ذكرنا آنفًا أن في هذا الفصل بعض التقديم والتأخير والإرباك في عبارة الشيخ، ولذا نجده ههنا يعود مرةً أخرى إلى الواحد بالعرض ليذكر أقسامه:

منها: الواحد بالمناسبة، وذلك كنسبة الربان إلى السفينة التي تتناسب مع نسبة الملك إلى المدينة، فهذه فتقول إن الربان والملك واحد بالعرض من حيثية المناسبة التي تعرض لكل منهما للسفينة والمدينة، وكذا يمكن أن يقال إن الوحدة محمولة بالعرض على السفينة والمدينة، فيقال إن المدينة والسفينة واحد بالعرض من حيث نسبة الملك والربان إليهما في تدبير شؤونهما وحفظهما. والأمر واضح.

اللهم نعم، إن حالة التدبير التي تكون لكلٍّ من الربان والملك هي حالة

واحدة حقيقة، وهذا ما أشار إليه بقوله (وأما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض).

وقوله (إنه إذا كانت الوحدة إما أن تقال على أشياء كثيرة بالعدد) تعريف للوحدة بالعرض، إذ قد ذكرنا في مستهلّ الفصل أن الوحدة بالعرض هي التي تقال على الكثير حقيقة وإنما تعرضه الوحدة بحيثية تقييدية وواسطة في العروض.

ومنها: الواحد في المحمول، وهذا يختلف باختلاف المحمول، فإما أن يكون جنسًا، كوحدة الإنسان والفرس في حمل الحيوان عليهما، وإما نوعًا كزيد وعمرو في حمل الإنسان عليهما، وإما فصلًا كزيد وعمرو كذلك، وإما عرضًا كالثلج والجص في حمل البياض عليهما، فتقول الثلج والجص واحد من هذه الجهة.

ومنها: الواحد في الموضوع، كالضاحك والكاتب اللذين هما محمولان على موضوع واحد هو الإنسان، وقد تقدم كذلك.

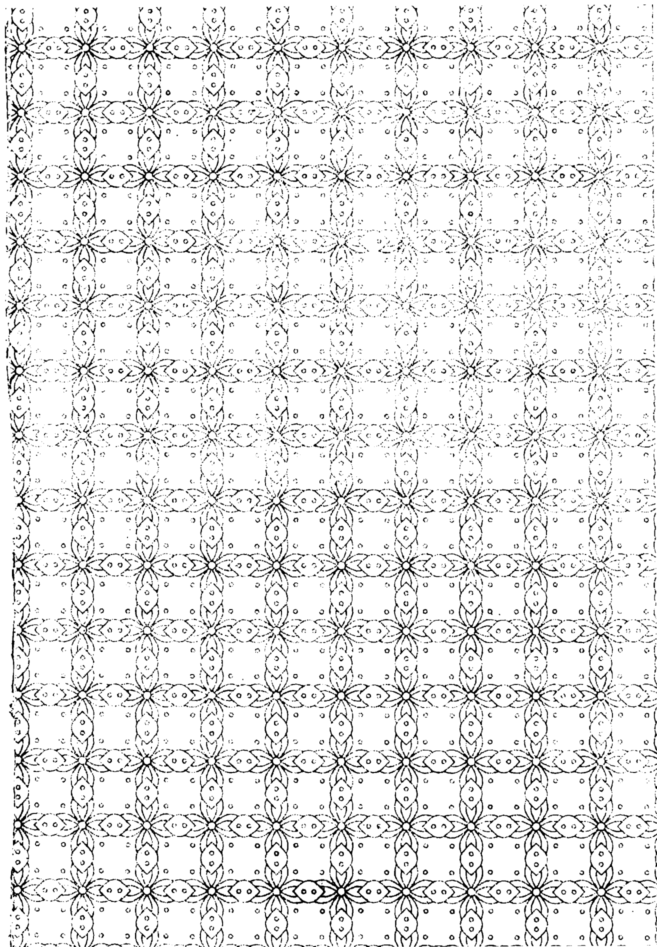
قوله (فيكون سهلًا عليك من هذا الموضع أن تعرف أنا قد حققنا أقسام الواحد، وأنت تعرف مما قد عرفت أيها أولى بالوحدة وأسبق استحقاقا لها) يريد بيان أنه بناء على ما تقدم من تعريف للوحدة وأقسامها ظهر أي الأقسام أولى مفهومًا بإطلاق الوحدة عليه، وهذا هو التشكيك المراد في مفهوم الوحدة الذي ذكره أول الفصل.

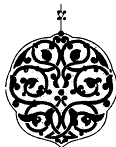
فالواحد بالذات أولى بالوحدة من الواحد بالعرض وهو واضح، إذ حمل الوحدة على الذي بالعرض مجازي بالمجاز العقلي بحيث يفتقر الحمل إلى مصحح هو الحيثية التقييدية وهو كثير حقيقة في الخارج، بخلاف حمل الوحدة على الذي بالذات.

وكذلك بين الواحد بالعرض أولوية، فالواحد بالنوع أولى من الواحد

بالجنس، فقولك (زيد وعمرو واحد) أولى من قولك (الإنسان والفرس واحد) لوضوح أن الافتراق الذاتي بين نوعي الجنس الواحد أشدّ من الافتراق العرضي بين فردي النوع الواحد، وكذلك الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد لأمر عرضي كالوحدة بين الثلج والجص في البياض، لأن العرضي الذي يفارق الثلج والجص ـ ولو تصورًا ـ وهو البياض في المثال والذي يجعلهما، أبعد في حمل الوحدة عليه من الذي لا يفارقه الأمر الجنسي الذاتي الذي صار بسببه واحدًا مع نوع غيره، كالإنسان والفرس في كونهما واحدًا في الحيوانية.

وقوله (ويتفقان في أنه لا يدل واحد منهما على جوهر شيء من الأشياء) يريد به أن مفهومي الموجود والواحد من المعقولات الثانية الفلسفية والتي تطلق على الماهيات ولكن لا تكون دالة على جوهر ـ بمعنى ذات ـ شيء من الموجودات، بل هي أمور عرضية.





[الفصل الثالث] (ج)
فصل في تحقيق الواحد والكثير
وإبانة أن العدد عرض

القسم الأول: في بداهة مفهوم الوحدة

▪ الأمر الأول: في كون التعريفات المطروحة دورية

قال الشيخ (والذي يصعب علينا تحقيقه الآن ماهية الواحد. وذلك أنا إذا قلنا: إن الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة، فأخذنا في بيان الواحد الكثرة.

وأما الكثرة فمن الضرورة أن تحد بالواحد، لأن الواحد مبدأ الكثرة، ومنه وجودها وماهيتها، ثم أي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة.

فمن ذلك ما تقول: إن الكثرة هي المجتمع من وحدات، فقد أخذنا الوحدة في حد الكثرة، ثم عملنا شيئا آخر وهو أنا أخذنا المجتمع في حدها، والمجتمع يشبه أن يكون هو الكثرة نفسها. وإذا قلنا من الوحدات أو الواحدات أو الآحاد

فقـد أوردنا بـدل لفظ الجمع هذا اللفـظ، ولا يفهم معناه ولا يعـرف إلا بالكثرة.

وإذا قلنـا: إن الكثـرة هي التي تعد بالواحـد، فنكون قد أخذنـا في حد الكثرة الوحـدة، ونكـون أيضـا قـد أخذنـا في حدهـا العـدّ والتقديـر، وذلـك إنمـا يفهم بالكثـرة أيضًا.)

▪ الشرح

انتهى الكلام في الفصل السـابق من بيان أقسـام الواحـد وتقدّم أن المصنف إنمـا ابتـدأ الكلام حول الواحد لمناسـبة أن المقالة التي نحـن بصددها إنما تبحث عـن الأعـراض وبالخصـوص عن عرضية الكـم والكيف التي وقع التشـكيك في كونهمـا كذلـك، فابتـدأ بالحديث حـول عرضية الكـم، وقد تقدم فيما سـبق أن الوحـدة هي مبدأ الكم، ولذا اسـتأنف البحث حـول الوحدة.

وهـذا الفصل يشـتمل على عـدة مطالـب، أهمها بيـان التقابل بـين الواحد والكثير ـ ولا نقصد ههنا التقابل الاصطلاحي على ما سيأتي في الفصل السادس مـن هـذه المقالة أنه لا تقابل بهذا المعنى بين الواحـد والكثيرـ ، ومن ثم بيان أن الوحـدة والكثرة من العـوارض الذاتية للموجود من حيـث هو موجود، بمعنى أن انقسـام الموجود إليهما إنما هو انقسـام بالذات، وأخيرًا بيـان أن الوحدة عرض، وحيـث إنهـا مبـدأ للعـدد الذي هـو الكـم المنفصل، فيكـون العـدد على ذلك مـن الأعراض، لوضـوح أن ذي المبدأ العرضي عرض، لأن مبدأ الشـيء مقوم له ولا يمكـن للجوهر أن يتقوّم بالعرض، وهذا ما سـيأتي بحثه.

هـذا، والوحـدة والكثـرة من المعـاني التي ترتسـم في الذهـن ارتسـامًا أوليًا، فهـي من المعاني العامة البديهيـة التي لا يمكن طلب تعريفهـا تعريفًا حقيقيًا وإلا

سيكون تعريفًا دوريًا، بل إنما تكون تعريفاتها تعريفات على مستوى اللفظ لبيان حال المعنى للذهن من باب التنبيه لا الكسب التصوري الحقيقي.

وبيان ذلك أننا لو أردنا تعريف الواحد أو الكثير فإننا نجد ذلك متاحًا ضمن عدة تعريفات:

١ـ تعريف الواحد بأنه (الذي لا ينقسم أو الذي لا يتكثّر) فقد أخذنا الكثرة في حدّه في حين أن الكثرة لا تعرَّف إلا بالوحدة لأن الوحدة مبدأ وجودها وماهيتها، وهو مفاد قول الشيخ (وأما الكثرة فمن الضرورة أن تحد بالواحد).

وقد يُسأل، أنه ما الدليل على كون الوحدة مبدأ للكثرة وجودًا وماهية؟ فإننا نقول إن الوحدة علة الكثرة الفاعلية ولذا تكون مبدأ وجودها، وذلك لوضوح أن الكثرة إنما تتحقق في الخارج بتكرر الوحدة، فالاثنان مثلًا هي تكرر الواحد مرتين، والثلاثة هي تكرر الواحدة ثلاثة مرات وهكذا، فلا معنى لتحقق الكثرة في الخارج من دون فاعلية الواحد وتكرره، ولذا كانت الوحدة مبدأ لوجود الكثرة، وأما كونها ـ أعني الوحدة ـ مبدأ لماهية الكثرة فلأن الوحدة تدخل في تصور الكثرة وحضورها في الذهن عند التصور، فليست الكثرة إلا مجموع الوحدات، ولا يمكن لشخص أن يعرف الكثرة دون سبق معرفته بالوحدة، وهذا هو ملاك المبدأية للتصور.

إذا تبيّن ذلك، عرفنا أن تصور ووجود الكثرة متقوّم بتصور ووجود الوحدة، وعليه فما ذكرناه من تعريف وهو كون الواحد هو الذي لا ينقسم ولا يتكثر، يكون تعريفًا دوريًا، لأخذنا الكثرة في حدّه المفروض وقد ظهر

آنفًا أن الوحدة مأخوذة كذلك في وجود وماهية الكثرة، وهذا دور صريح، وعليه لا يمكن التعريف الحقيقي للواحد بما ذكر.

٢ـ لو عرّفنا الكثرة أنها المجتمع من وحدات، فإننا نجد أن في البين إشكالات عديدة:

ـ منها أننا أخذنا الوحدة فيها وقد بان أن الواحد لو عرّف لكان تعريفه مشتملًا على الكثرة وهذا دور عندئذ.

ـ ومنها أن (الاجتماع) قد أُخذ في تعريف الكثرة ههنا، وليس الاجتماع إلا الكثرة مع تبديل في اللفظ، وكذا لو أردت تعريف المجتمع لكان تعريفه مشتملًا على الوحدة فتقول هو المجتمع من آحاد. والأمر سهل وواضح.

٣ـ وكذا لو عُرّفت الكثرة بأنها التي (تُعدّ بالواحد) بمعنى أن التكثير إنما يكون من خلال العدّ الذي يكون بالواحد، فالكثير من الجوز مثلًا يعد بالواحد منه وهكذا، والإشكال على هذا التعريف بيّن، فمضافًا إلى كون الوحدة داخلة فيه وهو ما يلزمه الدور صراحةً كما مرّ، كذلك العدّ والتقدير الذي يشتمل على معنى الكثرة مثله كمثل التعريف بالاجتماع السابق، فالعدّ هو التكثير.

▪ الأمر الثاني: في أن الكثرة أعرف عن الخيال والوحدة عند العقل

قال الشيخ (فما أعسر علينا أن نقول في هذا الباب شيئًا يعتد به، لكنه يشبه أن تكون الكثرة أيضًا أعرف عند تخيلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا، ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التي نتصورها بديًا، لكن الكثرة نتخيلها أولًا، والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي، بل إن كان ولا بد فخيالي.

ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفًا عقليًا، وهنالك تؤخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن أوائل التصور، ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي لنومئ إلى معقول عندنا لا نتصوره حاضرًا في الذهن.

فإذا قالوا: إن الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديًا الذي يقابل هذا الآخر أو ليس هو فينبّه عليه بسلب هذا عنه.)

▪ الشرح

ههنا نكتة يذكرها الشيخ وهي من اللطائف، حاصلها أن الكثرة أعرف من الوحدة عند الخيال، والعكس بالعكس عند العقل، حيث إن الوحدة أعرف عنده.

بيان ذلك أن الخيال إنما ينشأ من الإدراك الحسي على ما حقق في محله، بحيث تكون حقيقة الخيال حفظ واستمساك ما أدركناه من الصور الحسية الجزئية، وحيث إن المحسوسات متكثرة الذات بأنواع الكثرة المختلفة، كالكثرة الوضعية والكثرة الصناعية والكثرة والطبيعية وغير ذلك، بحيث نجد أن المحسوس له أحوال وأوضاع كثيرة وله أجزاء صناعية أو طبيعية كثيرة، فيدرك الحس أول الأمر الكثير، فيرتسم في الخيال على هيئة ما أدركه في الحس، فيكون الكثير معروضًا للحس أولًا، ومن ثم يفكك الخيال بين المتكثرات ليدرك فيها وحدة ما، كوحدة حجرية الأحجار المتكوّمة المدركة حسًا ثم خيالًا، وهذا هو معنى أن الكثرة أعرف من الوحدة عند الخيال.

وبالعكس، إن العقل الذي يحلل ويجرد الكليات، ولا يتعامل مع الصور

الجزئية من حيث هو عقل مدرك للكليات، يدرك أن الوحدة من حيث ذاتها ووجودها مبدأ للكثرة، ومبدأ الشيء سابق على ذي المبدأ، فيكون الواحد أعرف عند العقل من الكثرة لمكان كونها مبدأ الكثرة.

وعندئذ يكون الأمر كذلك: ترتسم في الذهن الكثرة الخيالية، فتكون معدةً لحصول تعقّل الوحدة، بحيث يكون هذا التعقل تنبّهيًا غير حديّ، ومن ثم يأتي العقل ليتعقّل الكثرة ـ لا تخيّلها ـ فيستعمل الوحدة في ذلك، ولا إشكال فيه إذ لا دور في البين، فتخيّل الكثرة أولي تابع للحس، وتعقل الوحدة أولي وإن كان قد تمهّد بإعداد من الكثرة الخيالية، ومن ثم يتم تعقل وتعريف الكثرة بالوحدة.

القسم الثاني: إبطال تعريفات العدد

قال الشيخ (والعجب ممن يحد العدد فيقول: إن العدد كثرة مؤلفة من وحدات أو من آحاد، والكثرة نفس العدد، ليس كالجنس للعدد، و حقيقة الكثرة أنها مؤلفة من وحدات. فقولهم: إن الكثرة مؤلفة من وحدات، كقولهم: إن الكثرة كثرة. فإن الكثرة ليست إلا اسما للمؤلف من الوحدات.

فإن قال قائل: إن الكثرة قد تؤلف من أشياء غير الوحدات مثل الناس، والدواب. فنقول: إنه كما أن هذه الأشياء ليست وحدات، بل أشياء موضوعة للوحدات، كذلك أيضًا ليست هي بكثرة، بل أشياء موضوعة للكثرة، وكما أن تلك الأشياء هي واحدات لا وحدات، فكذلك هي كثيرة لا كثرة.

والذين يحسبون أنهم إذا قالوا: إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب، فقد تخلصوا من هذا، فما تخلصوا. فإن الكمية يحوج تصورها للنفس إلى أن تعرف بالجزء والقسمة أو المساواة. أما الجزء والقسمة فإنما يمكن تصورها بالكمية،

وأما المساواة فإن الكمية أعرف منها عند العقل الصريح لأن المساواة من الأعراض الخاصة بالكمية التي يجب أن توجد في حدها الكمية.

فيقال: إن المساواة هي اتحاد في الكمية و الترتيب الذي أخذ في حد العدد أيضا، هو مما لا يفهم إلا بعد فهم العدد. فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالأمثلة والأسماء المترادفة، وأن هذه المعاني متصورة كلها أو بعضها لذواتها، و إنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبه عليها وتميز فقط.)

▪ الشرح

ههنا يشرع الشيخ بإبطال ما ذكر من تعريفات للعدد، وقبل بيان ما أفاده، نذكر مقدمة ضرورية وهي أن العدد من الماهيات التي مادتها عين صورتها، وكأن جنسها عين فصلها، وذلك لأن جنسها هو مجموع الآحاد وفصلها هو نفس الآحاد، فليس في العدد سوى الآحاد وهو متقوم بها مادةً وصورةً، وإن شئت قلت إن الأعداد تشترك بالآحاد وتفترق بالآحاد كذلك، فالثلاثة تشترك مع الأربعة في عين ما تفترق به عنها وهو الآحاد.

نعم، الثلاثة هي واحد وواحد وواحد فقط، وهذا القيد ـ أعني «فقط» ـ قيد سلبي يحقق (البشرط لا) التي تميّز الأربعة عن الثلاثة، ولذا يذكر الحكماء أن الثلاثة غير موجودة في الأربعة لكون القيد السلبي قد دخل في ماهية الثلاثة، فليس الواحد والواحد والواحد بقيد «فقط ولا غير» داخل في الأربعة.

وكيف كان، يظهر من ذلك أن الأعداد أنواع متباينة بالفصول، ولكنها تفترق عن بعضها بالقيد السلبي وتشترك بالآحاد، وحيث إن هذا القيد المفرّق لها سلبي، أشبه لذلك أن يكون الجنس عين الفصل كما ذكرنا في صدر البيان.

ثم إن بعضهم عرّف العدد بما نحن ذاكروه ومناقشوه:

١ـ منهـا ـ أي مـن التعريفات ـ : قولهم إن العـدد كثرة مؤلفة من وحدات، حيـث جعلوا الكثـرة معرّفةً للعدد، وهـو باطل إذ لا معـنى للكثرة غير العـدد، بمعـنى أن تصـور العدد لا ينفك عـن تصور الكثـرة وكذا تصور الكثـرة لا ينفـك عن تصور العـدد، فلا معنى للكثـرة إلا كونها عددًا.

هـذا مضافًـا إلى أن قوله (وحـدات) في التعريف، قد جعـل جمع الوحدة جـزءًا من ذاتيات العـدد، وليس جمعها إلا بمعنى كثـرة الوحدة، وعليه يكـون معنى الوحـدات الكثرة، فيكـون قولنا إن العـدد كثرة وحدات عـين قولنا إن العدد كثـرة كثرة، وهو واضح البطـلان لمن أدرك حقيقة وشـروط التعريفات في المنطق.

٢ـ منهـا: أن يقـال إن العدد هـو الكثرة ولكن ليسـت المؤلفة من وحدات بـل مـن معروض الوحدة كالنـاس أو الحجر أو غير ذلـك، وإنما التجأ مـن ذكر هذا التعريف إليه فرارًا من الإشـكالات السـابقة، فتهرّب من ذلـك بالقول إنّا لا نعـرف الكثرة بالوحدة بل بمعروضهـا، ومن الواضح أن معروض الوحدة ليس داخلًا في حد الكثرة ليرد إشكال الدور.

والجـواب أن الفـرق ههنـا عمّا سـبق هـو في أخـذ المعـروض في تعريف الكثيـر ولا يـفي ذلك للخروج عن المحاذير السـابقة، إذ أخذ المعروض إنمـا يكـون مع مـا يعرضـه، فالنـاس معـروض للوحـدات والوحدات عارضـة عليهم، ولا يعـدو هذا إلا تلاعبًا بالألفاظ، وإنمـا الفرق أننا إذا أخذنـا معروض لا العـارض نكون قـد عرّفنا الكثيـر لا الكثرة.

٣ـ منهـا: أن يقال إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب، فلا يدخل عندئذ

في تعريف العدد الكثرة حتى يقال إنه تعريف للعدد بنفسه إذ ليست الكثرة إلا العدد.

والإنصاف أن الكمية المنفصلة هي عين العدد، فيعود إشكال التعريف الدوري من رأس، وإن شئت قلت إن الكمية هي المقدار فإن أريد تعريفها فإما أن نأخذ في حدها وحقيقتها كونها ذات أجزاء سواء أكانت بالفعل أو بالقوة، أو كونها منقسمة أو كونها مؤلفة من أمور متساوية، وهذا كله يدخل في حدّه وتصوره الكمية، فالجزء هو جزء الكل الذي هو الكم، وكذلك الأقسام، فلا معنى للجزء والقسمة دون تصور الكم، وعليه يدخل الكم في تعريف الكم ويكون دوريًا وكذلك الكم في تعريف العدد، فيؤول التعريف للدور، وكذلك المساواة التي هي من العوارض الذاتية للكمية إذ المساواة هي الاتحاد في الكم، وقد تقدم أن العوارض الذاتية هي ما أخذ موضوعها في حدّها، فتكون الكمية أعرف عند العقل من المساواة لكونها أسبق في التصور لكونها داخلة في حد المساواة، وصفوة الكلام عندئذ أن تعريف العدد بالكمية والكمية بالجزء أو القسمة أو المساواة دوري.

هذا كلّه في أخذ الكم في تعريف العدد، وكذلك الأمر في أخذ الترتيب، إذ لا يفهم الترتيب إلا بعد فهم العدد، فتقول الترتيب هو أن يكون الأول ثم الثاني ثم الثالث وهكذا، وليس ذلك إلا العدد، فيكون العدد أسبق بالتصور على الترتيب فلا يمكن أن يكون معرّفًا به.

القسم الثالث: في أن الوحدة عرض

▪ **الأمر الأول: في انطباق حد العرض على الوحدة**

قال الشيخ (فنقول الآن: إن الوحدة إما أن تقال على الأعراض، وإما أن تقال على الجواهر. فإذا قيلت على الأعراض فلا تكون جوهرًا، ولا شك في ذلك، وإذا قيلت على الجواهر فليست تقال عليها كفصل ولا جنس البتة، إذ لا دخول لها في تحقيق ماهية جوهر من الجواهر، بل هو أمر لازم للجوهر، كما قد علمت.

فلا يكون إذن قولها عليها قول الجنس والفصل، بل قول «عرضي» فيكون الواحد جوهرًا، والوحدة هي المعنى الذي هو العرض، فإن العرض الذي هو أحد الخمسة ـ وإن كان كونه عرضًا بذلك المعنى ـ قد يجوز عليه أن يكون جوهرًا، وإنما يجوز ذلك إذا أخذ مركبًا، كالأبيض. وأما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الآخر، إذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقًا له.)

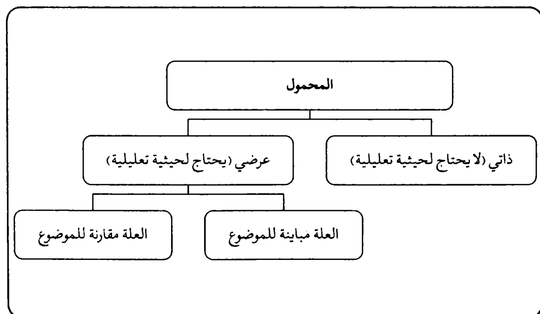
▪ **الشرح**

يريد الشيخ ههنا بيان أن الوحدة من الأعراض وليست من الجواهر، وقبل بيان المطلب الحكمي لا بد من التمهيد ببحث منطقي حاصله أن المحمول هو شأن من شؤون الموضوع، بمعنى أن حقيقة الحمل هي اتحاد ماهوي بين الموضوع مطلقًا والموضوع من حيثية ما، فقولك الجدار أبيض يعني أن الجدار مطلقًا هو الجدار المعروض للبياض، فالأبيضية المحمولة معنى حرفي بمعنى أنها قائمة بالموضوع، وإن شئت قلت إن ملاك الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو الماهية، فالجسم أبيض يعني الجسم جسم، ولكن تارة ننظر إلى الجسم

مـن حيث هو هـو وأخرى مـن حيث هو معـروض للبياض فيكـون أبيض.

وإذا كانـت حقيقـة الحمـل كذلـك، فالمحمـولات العرضية لا بـد وأن تكون معللـة قطعًـا، أي يحتاج حملها إلى حيثية تعليليـة، لوضوح أن الوصف لو لم يكن عـين الـذات ولا جزءها يكون خارجًا عن ذاتها فيحتـاج إلى علة خارجية تجعل الموضوع متصفًا به، وعندئذ يتجه السؤال للبحث عن علة الاتصاف بالوحدة.

وعليـه إن الأمور العرضية ليسـت جـزءًا ولا مقتضى الموضـوع، فتحتاج لعلة لاتصـاف الموضـوع به، والعلة أمر غير الموضوع وهذا على قسـمين، إما أن تكون العلـة مباينة له وإما متحـدة معه نحو اتحاد، ومثال الثاني قولنا (الجسـم أبيض) حيـث إن علـة الأبيضيـة التي هي وصف للجسـم وجـود البيـاض المتحد معه والحـال فيه، ومثال الأول قولك (زيد أب) حيث إن الأبوة عارضة على زيد وعلة اتصافـه بهـا أمر غير متحـد به وهو وجـود الابن وكذلـك اتصاف الـذات بأنها علـة تحتـاج لواسـطة في الإثبات غيـر متحدة مع الـذات وهو وجـود المعلول في الخارج الذي يوجب اتصاف ذات ما أنها علة.



رجوعًا إلى الاتصاف بالوحدة، يذكر الشيخ أن الواحد وصف عرضي لموضوعه في مثل قولك (الإنسان واحد) حيث إن الواحد ليس جنسًا ولا فصلًا ولا لازمًا لماهية الإنسان، فيفتقر لواسطة في الثبوت وحيثية تعليلية، وهذه العلة أمر خارج عن الموضوع ولكنها متحدة معه، وهي الواحدية، نظير ما قدّمناه في مثال اتصاف الجسم بالأبيضة بعلة البياض المتحدة معه، فوحدة الإنسان المتحدة معه علة حمل الواحد عليه، أو فقل إن الإنسان واحد بالوحدة كما كان الجدار أبيض بالبياض.

ثم إن الشيخ بعد أن أثبت اتحاد الوحدة مع موضوعها، تعرض لبيان أنها عرض لا جوهر، وهذا لا ينافي ما تقدم من كونها عرضية، إذ فرق فارق بين العرض والعرضي والجوهر والجوهري، فالعرضي يقابل الجوهري ـ الذاتي ـ لا الجوهر، فلا مانع من استئناف بحث في كون العرضي جوهرًا أم عرضًا، وهذا ما أراده بقوله (فإن العرض الذي هو أحد الخمسة ـ وإن كان كونه عرضًا بذلك المعنى ـ قد يجوز عليه أن يكون جوهرًا، وإنما يجوز ذلك إذا أخذ مركبًا، كالأبيض).

ثم إنه قد تقدم حد العرض فيما سبق وأنه الموجود في موضوع والذي ليس جزءًا من موضوعه ولا تصح مفارقته له، والوحدة ليس جزءًا من الموضوع الموجودة فيه فهي عرض وسيأتي في الأمر الثاني تحقيق عدم جواز مفارقته للموضوع.

نعم، هذا كله فيما لو كان معروض الوحدة جوهرًا، وأما لو كان معروضها العرض فمما لا شك فيه أنها عرض على ذلك، إذ الجوهر لا يعرض العرض.

وإن صدر المتألهين ذكر أن الوحدة تساوق الوجود وأن حمل الوحدة على الموضوع رديف حمل الوجود عليها، فقد ذكر في تعليقته على إلهيات الشفاء ما لفظه «يجب أن يعلم أولا أن حقيقة الوحدة كالوجود من الأمور العينية ليست من باب

السلوب و الاعتبارات الذهنية و المعقولات و نعلم أيضا أنها من الأمور التي لا يخلو شيء من الأشياء في مرتبة من المراتب عنها و كل ماهية موجودة بأي حيثية أخذت في تلك الحيثية واحدة و أن لم يكن وحدتها من تلك الحيثية و يعلم أيضا أنها كالوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات و الواحدات كأنها مقولة بالتشكيك على أفرادها بالأولوية و الأقدمية و الأشدية فلا يكون ماهية لشيء من الأشياء و لا جنسا و لا نوعا لها و هي أيضا كالوجود متحدة مع الماهيات في الوجود زائدة على معناها بحسب التصور».(1)

وما ذكره أمر غريب إذ حمل الوجود على موضوعه مفاد الهلية البسيطة بخلاف حمل الوحدة التي هي مفاد هل المركبة، فتكون الوحدة متأخرة عن الوجود ولا يمكن على ذلك تحقق التساوق بينهما.

▪ الأمر الثاني: في أن الوحدة عرض لا يفارق موضوعه

أولًا: الاستدلال على المطلب

قال الشيخ (فلننظر الآن في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له، هل يصح قوامها مفارقة للجوهر؟

فنقول: إن هذا مستحيل، وذلك لأنها إن قامت وحدة مجردة لم يخل إما أن تكون مجرد أن لا تنقسم و ليس هناك طبيعة هي المحمول عليها أنها لا تنقسم، أو تكون هناك طبيعة أخرى. والقسم الأول محال، فإنه لا أقل من أن يكون هناك وجود،

(1) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٩٤.

ذلـك الوجود لا ينقسـم، فـإن كان ذلك الوجـود لا محالة معـنى غير الوحـدة وأنه لا ينقسـم، فإمـا أن يكـون ذلك الوجـود جوهرًا أو يكـون عرضًا، فـإن كان عرضًا فالوحـدة في عـرض لا محالة ثم في جوهـر، و إن كان جوهـرًا ـ والوحـدة لا تفارقه ـ فهـي موجودة فيـه وجود ما في الموضـوع، و إن كانت مفارقة، تكـون الوحدة ـ إذا فارقـت ذلـك الجوهر ـ يكون لها جوهـر آخر تصير إليه و تقارنـه إذا فرض وجودها مقارنـة لجوهريـة، ويكون ذلك الجوهر ـ لـو لم تصر إليه هذه الوحـدة ـ لم تكن له وحـدة، وهذا محال.

أو تكـون له وحـدة كانت ووحدة لحقت، فتكون لـه وحدتان لا وحدة، فيكون جوهـران لا جوهـر واحد، لأن ذلك الجوهـر واحدان، وهذا محـال. وأيضًا فإن كانت كل وحـدة في جوهـر آخـر، فأحـد الجوهريـن لم تنتقل إليـه الوحدة وعـاد الكلام جذعًـا فيمـا انتقل إليـه الوحدة وصار أيضًـا جوهرين، و إن كانـت كل وحدة في الجوهريـن جميعًـا فتكـون الوحـدة اثنوية، هذا خلـف. فقد بـان أن الوحدة ليس من شـأنها أن تفـارق الجوهر الـذي هي فيه.

ونبتـدئ فنقـول: إنه إن كانـت الوحدة ليسـت مجرد أنها لا تنقسـم، بل كانت وجـودًا لا ينقسـم حتى يكون الوجود داخـلًا في الوحدة لا موضوعًا لهـا، فإذا فرضنا أنـه قد فارقـت هذه الوحدة الجوهـر إن كانت يمكن أن توجد بذاتهـا كانت وجودًا لا ينقسـم مجردًا ولم تكن وجودًا لا ينقسـم فقـط، بل تكون الوحدة وجـودًا جوهريًا لا ينقسـم إذا قـام ذلـك الوجـود لا في موضوع. فلا تكـون للأعراض وحـدة بوجه مـن الوجوه. و إن كان للأعـراض وحدة تكون وحدتها غير وحـدة الجوهر، وتكون الوحدة تقال عليها باشـتراك الاسـم.

فيكـون أيضًـا من الأعـداد مـا تأليفه مـن وحدة الأعـراض، ومن الأعـداد ما

تأليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم أو لا يشتركان؟ فإن لم يشتركا فتكون الوحدة في إحداهما وجودا منقسما وفي الآخر ليس كذلك. ولسنا نعني بوحدة الأعراض أو الجواهر ذلك، حتى نعني في إحداهما بالوحدة شيئًا غير أنه وجود غير منقسم. وإن اشتركا في ذلك المعنى، فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذي إياه نعني بالوحدة، وذلك المعنى أعم من المعنى الذي ذكرناه قبيل الآن، فإن ذلك كان يلزمه مع كونه وجودًا لا ينقسم، أن يكون وجودًا جوهريًا، إذ قد كان يمكن فرضه مجردًا، وذلك المعنى لا محالة إن كان جوهرًا لم يعرض للعرض، وليس يلزم أن نقول إنه إن كان عرضًا لم يعرض للجوهر، فإن الجوهر يعرض له العرض ويقوم به العرض، والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائمًا فيه.

فإذن الوحدة الجامعة أعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها، ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة أخرى وذلك لا يفارق موضوعاته وإلا صار ذلك المعنى الأخص. فإنه من المحال أن تكون الوحدة وجودًا غير منقسم في الأعراض والجواهر ويجوز مع ذلك أن تفارق، فيكون جوهرًا عرض لعرض، أو أن تكون الوحدة مختلفة في الجواهر والأعراض. فبين أن الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم للأشياء.)

▪ الشرح

بعد أن ثبت أن الوحدة موجودة وأنها ليست جزءًا من الموضوع التي تقوم فيه، يتعرض الشيخ ههنا لإثبات القيد الأخير من قيود عرضيتها، وهي كونها لا تفارق الموضوع وذلك لتتمايز عن الجواهر المنطبعة في محل والتي يجوز أن

تفـارق محلها، فقـد عرفوا العرض في المقولات أنه الموجود في موضوع لا كجزء منه ولا يصح مفارقته لما هو فيه، وقد تقدم ذلك فيما سبق.

أمـا الدليل على اسـتحالة مفارقة الوحدة لموضوعها فحاصلـه أن الوحدة إذا فارقـت موضوعهـا فمعنى ذلك جواز أن تقوم بنفسـها مفارقة له، وعندئذ لا تكون «معنى ما لا ينقسـم» بل سـتكون حال المفارقة «وجود ما لا ينقسـم»، أي شيء يتصـف بأنه لا ينقسـم، فسـتكون موجـودًا ما وصفه أنه لا ينقسـم، وهـذا مفاد قولـه (إمـا أن تكون مجرد أن لا تنقسـم و ليس هناك طبيعة هـي المحمول عليها أنها لا تنقسم، أو تكون هناك طبيعة أخرى).

ومـن ثم ننقل الكلام للموصوف الذي لا ينقسـم فهو إمـا جوهر وإما عرض، عـلى الأول يثبـت المطلب من كونها ـ أي الوحدة ـ لم تفارق الجوهر، وعلى الثاني لا بد أن ترجع إلى التقوّم بالجوهر.

إن قلـت: إن الوحـدة تفـارق الجوهـر إلى جوهـر آخـر، فليكن يمكـن لها أن تفـارق الجوهـر ولكـن تحـل في جوهـر آخـر، وهـو مـا أراده بقولـه (وإن كانت مفارقـة، تكـون الوحـدة ـ إذا فارقت ذلـك الجوهر ـ يكون لها جوهـر آخر تصير إليه و تقارنه).

قلـت: ننقـل الـكلام إلى الجوهـر الآخـر فإمـا أن يكون واحـدًا قبـل انتقال الوحـدة إليـه أو لا، والثاني محـال إذ الوحدة لازمة للموجـود، والأول يلزمه حلول وحـدة عـلى وحدة الجوهـر القائمـة فيتكثر الجوهر، فيكـون الجوهـر الواحد أولًا واحـدًا ثانيًـا وهذه كثرة له، وكثرة الجوهر محال لـمكان كون كل موجود من حيث هو موجود واحدًا لا كثيرًا.

وقولـه (و نبتـدئ فنقول: إنـه إن كانت الوحدة ليسـت مجرد أنها لا تنقسـم)

استئناف منه لبيان تتمة البرهان، وحاصل ما ذكره أن الوحدة لو فارقت موضوعها كانت شيئًا لا ينقسم بحيث يكون المفارق عين الوحدة، أي شيء ذاته الوحدة، وهذا يعني أن الوحدة ستكون جوهرية لكونها مقوّمة لموجود مفارق لموضوعه غير قائم فيه، والجوهر لا يتقوّم بالعرض.

إن قلت: فلتكن الوحدة جوهرية.

قلت: إنه على هذا لا يمكن للوحدة الجوهرية أن تعرض الأعراض لاستحالة أن يتقوم العرض بالجوهر، كما انه لا يكون الجسم مقوّما لذات البياض مثلًا وهذا من واضحات الحكمة وقد تقدّم بحثه، وعلى هذا تكون الوحدة التي تلزم الأعراض غير الوحدة المفارقة لموضوعها التي هي وحدة جوهرية، ولازمه كون الوحدة تقال على ما تقال عليه بالاشتراك اللفظي، وهو باطل إذ الوحدة التي نفهمها هي المعنى الذي لا ينقسم، فلو قيل باشتراكها اللفظي كان أحد المشتركين هو المعنى الذي ينقسم وهو محال.

وخلاصة الكلام أن الوحدة لو فارقت الجوهر لزم أن تكون جوهرًا، وعلى ذلك لا يمكن أن تعرض الاعراض لاستحالة قيام الجوهر بالعرض بخلاف ما لو كانت عرضًا إذ لا مانع من قيام العرض بالجوهر، هذا مضافًا إلى أن جوهرية الوحدة عندئذ يلزمه الاشتراك اللفظي فيما لو عرضت وحدة على العرض، وهو معنى لا يمكن القبول به لما تقدم من الاشتراك المعنوي لمعنى الوحدة وأنها المعنى الجامع الحاوي لما لا ينقسم، فالمحذور من مفارقة الوحدة للجوهر أحد أمرين:

١ـ حمل الجوهر على العرض وهو محال

٢ـ الاشتراك اللفظي لمفهوم الوحدة وهو باطل

ثانيًا: دفع إشكال في المقام

قال الشيخ (وليس لقائل أن يقول: إن هذه الوحدة إنما لا تفارق على سبيل ما لا تفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها، كما لا تفارق الإنسانية الحيوانية. وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية، بل إنما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون للمعنى المحصل الموجود المشخص.

فنقول: ليس الأمر كذلك، فإن نسبة ما فرضناه أعم إلى ما فرضناه أخص ليس نسبة المنقسم إليه بفصل مقوم. فقد بينا أن الوحدة غير داخلة في حد جوهر أو عرض، بل نسبة لازم عام. و إذا أشرنا إلى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذي يقارنه، لاكاللونية التي في البياض، فإذا صح أنه غير مفارق صح أن المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة، وذلك البسيط عرض. و إذا كانت الوحدة عرضًا، فالعدد المؤلف من الوحدة عرض.)

▪ **الشرح**

كلامه ههنا شروع في دفع ما قد يستشكل في المقام، إذ قد يقال إن معنى عدم المفارقة الذي تتصف به الوحدة لا يصيّرها عرضًا، فليس كل معنى عام لا يفارق موضوعه يكون عرضًا، نظير المعاني العامة الجنسية التي لا تفارق موضوعاتها في عين كونها جواهر، كالحيوانية التي لا تفارق الإنسانية مثلًا، فلتكن الوحدة مثل الحيوانية، في عين كونها ليست بعرض هي معنى عام لا يفارق، وبعبارة أخرى إن الجنس جوهر لا يفارق موضوعه لإبهامه المفهومي المتحصل بالفصول، والعرض لا يفارق موضوعه لقصوره الوجودي إذ لا تحقق

لـه إلا بموضوعه، فعدم المفارقة أعم من هذين الموردين، فلا معيّن لكون الوحدة مـن السـنخ الثاني إذ هو تمسّـك بالـلازم الأعم ـ أعـني عدم المفارقـة ـ لإثبات أمر أخص أعني العرضية للوحدة.

والجـواب في التفريـق بـين المقـوّم للموضـوع وغيـر المقـوّم لـه، فالحيوانيـة لا تفـارق موضعهـا لأنها مقومـة لموضوعها، وهـذا بخلاف الأعراض الـتي لا تقوّم الموضـوع، وكذا الوحـدة العارضة على الإنسـان وغيره من الجواهـر أو الأعراض فهـي أمـر لا يقوّم الموضـوع، وكل الكلام في هـذا الأمر، فإن فـرض معنى لا يقوّم الموضـوع وليس جزءًا منه ولا يفارقه في الوقت نفسـه هو عين فرض كونه عرضًا إذ ليس حدّ العرض إلا ذلك.

وبعبارة أخرى إن المعنى الجنسي غير محصّل الذات وإنما يدخل في حد الموضوع ويتحصـل بالفصـل، وهذا بخلاف الوحـدة التي هي معنى محصّـل تام التحصل يعـرض موضوعـه ولا يفارقه وهو معنى قوله (كان متميـز الذات عن التخصيص الـذي يقارنـه)، ولـذا نسـتنتج من عـدم مفارقته قصـور وجـوده بلا موضوعه، فعـدم المفارقـة إن كانـت وصفًـا لمعنى مبهـم في نفسـه كان هذا المعنى جنسـيًا وإن كان لمعنى محصل كما في الوحدة فلقصور الوجود وعرضيته.

وإن شـئت قلـت إن عـدم المفارقـة تكشـف القصـور الأعـم مـن المفهومي والوجودي، فإن لم يكن المفهوم محصلًا وكان مبهمًا فهذا هو المعنى الجنسي الذي لا يفـارق، وإن كان مفهومًـا محصـلًا فلا يكـون القصور راجعًا للإبهـام المفهومي بـل يرجع عندئذ إلى القسـم الثاني من القصـور أي القصور الوجودي، وفي محل كلامنا إن الوحدة تامة التحصل وغير مبهمة مفهومًا ومع ذلك لا تفارق موضوعها فيستكشف الذهن أن قصورها وجودي وهو معنى عرضيتها.

قولـه (فإن نسـبة ما فرضناه أعم إلى ما فرضناه أخص ليس نسـبة المنقسـم إليه بفصل مقوم) أي إن نسبة ما فرضناه أعم وهو الوحدة إلى ما فرضناه أخص مالإنسـان في قولنا (الإنسـان واحد) ليسـت نسبة الجنس المنقسـم إلى أقسامه الاخص بسبب الفصل المقوم للأنواع المندرجة تحت الجنس.

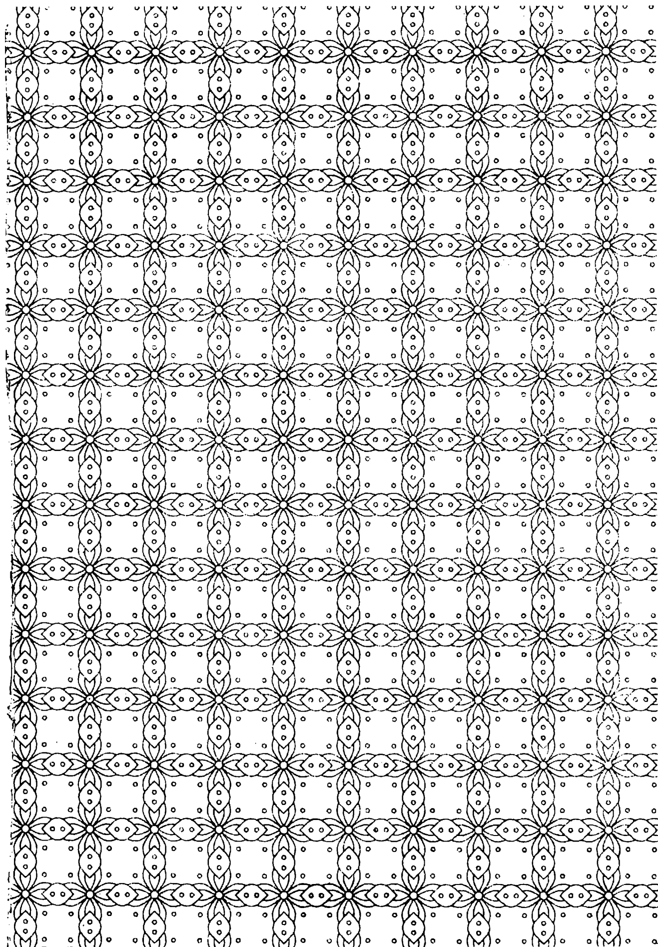
ثم إن صـدر المتألهـين استشـكل هنا بإشـكال مبنـائي مفـاده أن الوحدة من الأمـور العينية الأصيلـة الموجودة بنفس الوجود الأصيل العيـني عنده، ولا تتكثر الوحـدة الأصيلـة بإضافتها للماهيـات ولا بتكثـر موضوعاتها بـل تتكثر بنفس ذاتهـا بالشـدة والضعف على نسـق الوجود، وبسـبب هذا الاشـتداد ينتزع منها ماهيـات كثيرة، وليسـت هي ماهية عرضية تتميز وتتكثـر بموضوعاتها كما ذهب إليـه الشـيخ ولا هي معنى انتزاعـي اعتباري كمـا يذهب إليه بعـض المتكلمين، وهذا نص ما ذكره في التعليقة «و بالجملة حال الوحدة في جل الأمور بل في كله كحال الوجود عند الراسخين في العلم بهما فهي و إن لم يكن جنسا للأشياء لكنها مختلفـة بالكمـال و النقص و الشـدة و الضعـف و التجرد و التعلـق و الجوهرية و العرضية بالوجه الذي سـبق بيانه فهي مع الجسـم جسـم و مع النفس نفس و مـع الجوهـر جوهر و مـع العرض عرض و هـي في نفسـها لا جوهر و لا عرض و قـد يوجـد بنفسـها مفارقة عن جميـع الماهيـات الجوهرية و العرضيـة فهي مع كل شيء لا بمزاولة و غير كل شيء لا بمزايلة».(1)

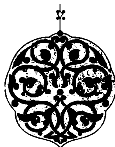
وأقـول: إن لازم كلامه أن الوحدة لا جوهر ولا عرض إنما هي وجود متأصل في

(1) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. صـص١٠٠ ـ ١٠١.

الأعيـان بحيـث تكـون مـع الجوهر جوهـر ومع العرض عرض، بحسـب الشـدة والضعـف، وقد أشـرنا إلى أن هذا الإشـكال مبنـائي يبتني على ما أبطلناه سـابقًا من أصالـة الوجود.

وبهذا يكون قد أثبت الشيخ عرضية الوحدة التي بها يثبت عرضية العدد.





[الفصل الرابع] (د)
فصل في أن المقادير أعراض

القسم الأول: في إثبات عرضية الجسم التعليمي

قال الشيخ (وأما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات، أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة، على ما عرفته في عدة مواضع، وأما الجسم بالمعنى الآخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه.

وهذا المقدار قد بان أنه في مادة، وأنه يزيد وينقص والجوهر باق، فهو عرض لا محالة، ولكنه من الأعراض التي تتعلق بالمادة وبشيء في المادة، لأن هذا المقدار لا يفارق المادة إلا بالتوهم، ولا يفارق الصورة التي للمادة، لأنه مقدار الشيء المتصل الذي يقبل أبعاد كذا، وهذا لا يمكن أن يكون بلا هذا الشيء المتصل كما أن الزمان لا يكون إلا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة، أو لا ينتهي المسح إن توهم غير متناه توهمًا. وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الأبعاد المذكورة، فإن ذلك لا يختلف فيه

جسم وجسم. وأما أنه يمسح بكذا كذا مرة، أو أنه لا يغني مسحه بكذا البتة، فقد يختلف فيه جسم وجسم.

فهذا المعنى هو كمية الجسم، وذلك صورته. و هذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة، لكن هي و الصورة تفارقان المادة في الوهم).

▪ الشرح

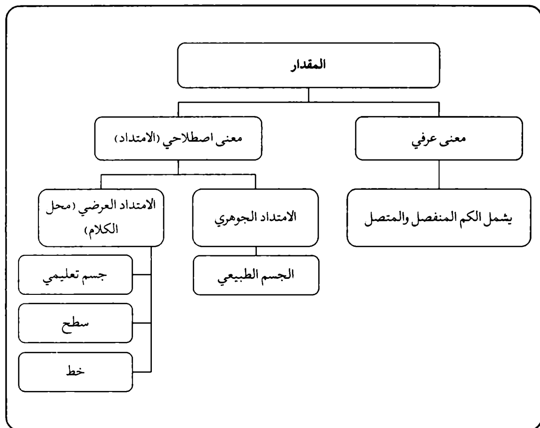
بعد أن بيّن الشيخ جوهرية الجواهر، وأن الأعراض التي وقع الخلاف في عرضيتها هي الكم والكيف، شرع في الفصل السابق ببيان عرضية الوحدة التي هي مبدأ الكم المتصل والمنفصل، ويشرع في هذا الفصل لبيان عرضية المقادير.

والكلام في هذا البحث على أمور:

الأمر الأول: في تعريف المقدار، الذي يعني بحسب اللغة والعرف مطلق الكمية، سواء أكانت أعدادًا أم مقادير متصلة، فمقدار الكتب الواقع في جواب «كم كتاب؟» هو العدد فتقول «عشرة كتب» مثلًا، وكذا مقدار الخط في قولك «كم طول الخط؟» هو المتصل من الكم.

وأما بحسب الاصطلاح، فالمقدار مختص بالكم المتصل، فإذا أطلق هذا اللفظ في الصناعة الفلسفية ينصرف إلى خصوص الكم المتصل، وقد أشرنا إلى أن الاتصال في الفلسفة يطلق على معنيين بالاشتراك اللفظي، الأول هو الامتداد الجوهري الذي يعني إمكان فرض الأبعاد الثلاثة كما تقدم في تعريف الجسم الطبيعي، والثاني الامتداد العرضي فهو فعلية ووجود نفس الأبعاد كما في الخط والسطح والجسم التعليمي، ومحل البحث ههنا هو المعنى الثاني، أي المقدار بمعنى الامتداد العرضي، ولذا عرّف الكم المتصل بأنه العرض القابل للقسمة الوهمية إلى أجزاء على حدود مشتركة.

ثم إن الكم المتصل القابل للانقسام إما أن يكون انقسامه في جهة واحدة، فيكون الخط، أو في جهتين فيكون سطحًا أو في ثلاثة جهات فيكون الجسم التعليمي، ولا يمكن تحقق امتداد في الجهات الأربعة لما تقدم سابقًا من استحالة وجود ثلاثة أبعاد على زوايا قائمة، وهذه الاستحالة رياضية، ولذا كان الانقسام إلى الخط والسطح والجسم التعليمي انقسام منطقي حاصر.



الأمر الثاني: اختلفت الكلمات في حقيقة الكم المتصل على ثلاثة أقوال، القول الأول وهو التحقيق لجمهور الحكماء المشائين وهو أنه عرض قائم بالجسم الطبيعي، القول الثاني قول الإشراقيين في أن الكم المتصل جوهر قائم في ذاته، القول الثالث وهو قول صدر المتألهين حيث ذهب إلى أن الكم المتصل من العوارض التحليلية للماهية وليس من عوارض الوجود بحيث يكون

ماهيـة عرضية، وبعبارة أخرى ليس التركيب بين الجسـم الطبيعي والكم المتصل تركيبًا انضماميًا.

والشيخ ههنا بصدد إثبات عرضية الكم المتصل.

الأمـر الثالث: إذا أردنا أن نستكشـف أن معنيين من المعاني هل هما ماهيتان أم ماهيـة واحـدة، فلا بـد أن ننظـر أولًا إليهمـا فـإن كانتـا متقابلتـين فلا يمكن أن يكـون موضوعهمـا واحـدًا وإلا يلـزم اجتمـاع المتقابلين، فلا بـد في الأعيان أن يكـون لـكل معنى موضـوع يغاير موضـوع مقابلـه، كالعلة والمعلـول والجوهر والعـرض والمـادة والصـورة، هـذا مضافًـا إلى إن الانفـكاك في التوهـم بالنسـبة للمحسوسـات يفضـي إلى أن المنفـك عـن الآخـر ليس مـن عـوارض ماهيته مثـل الجسـم والبياض، بحيث يمكن توهم الجسـم منفكًا عـن البياض وإن كان أبيضًـا في الخارج، وكذلك الانفكاك في الوجود يـدل على أن المنفك من عوارض الوجود لا الماهية فلكل منهما ماهية وموضوع خاص.

إذا أتينا إلى العرض وبالخصوص المقادير، فإن أصل وجود المقادير في الخارج أمـر بديهـي لمكان كونهـا أصـل المحسوسـات، وإذا أخذنا المكعـب كمثال فإن العقـل يدرك أن التكعّب قائم بالجسـم الطبيعي الذي يكـون محدودًا بهذا المقدار الخاص، فالمعيّن بطول وعرض وعمق الجسم الطبيعي هو المقدار.

وإن شـئت قلت بعبارة أدق إن الجسـم الطبيعي قائم في نفسـه والمقدار قائم بـه، وهـو يفضـي بالضـرورة إلى أن موضوعهما مختلـف لما قدمنـا أن المتقابلات لا يمكـن أن تكـون لموضوع واحد وإلا لـزم اجتماع المتقابلـين، فهناك موضوعان لا موضـوع واحـد، والـذي يزيد الأمـر وضوحًا ما لـو أخذنا شمعة التي تتشـكل بأشكال مختلفة مع بقاء حقيقتها الجسمية وهي وجود جوهر يمكن أن يفرض فيها

أبعـاد ثلاثة، فالمقدار غير الجسـم الطبيعي، ولا يقـال إن المتغير هو خصوصيات الجسـم فقط وهذا لا يعني أن هناك أمر آخـر وراء الطبيعة هي الماهية المقدارية، لأنـه يقـال إن محل الكلام هو أن الشـمعة تتشـكل بأنواع متباينة لا بأشـخاص كذلـك، فالمخـروط نـوع يبايـن نـوع الكـرة أو المكعب، والشـمعة تتشـكل بها جميعًـا، وإذا كان كذلـك فليسـت الخصوصيـات المتبدلـة إلا خصوصيـات ترجـع إلى فصـول وأنـواع متغيـرة فلا بد من تجـدد ماهيـات متغايـرة ومتباينة، فالمقدار ماهية أخرى غير ماهية الجسم.

ثم إن الأجسـام كلهـا تشـترك في إمـكان فرض أبعـاد ثلاثـة، ولا تتمايز فيما بينهـا إلا بأمـر خـارج عن جسـميتها وهو تعين هـذه الأبعاد وهو الكـم المتصل.

نعـم، إن صـدر المتألهين أتى ببرهان آخر لبيان مفاد كلام الشـيخ من عرضية المقدار، وحاصل كلامه أن طريق استكشـاف كون معنيين راجعين إلى ماهيتين أو ماهيـة واحـدة، فلا بد أن ننظر في محصّلات كلّ منهما، فإن كانت محصلاتهما واحدة فهما ماهية واحدة وإلا ماهيتين، وسـر ذلك أن الفصل مسـانخ للجنس لأن الفصـل متضمـن في الجنـس وهـو عبـارة عن تعيّنـه، وفي محـل كلامنا نجد التبايـن الـكلي بين جنس المقدار وجنس الجسـم الطبيعي، إذ الجسـم الطبيعي هـو الجوهـر القابل لفـرض أبعاد ثلاثـة فيه، وأما المقـدار فهو المقـدار الممتد في أبعـاد ثلاثـة، وواضـح أن الجوهر الممتد في الأبعـاد الثلاثة غيـر القابل لها.

وبعبـارة أخـرى إن جنس الجسـم الطبيعـي عندمـا يتحصّل يكون جسـمًا عنصريًـا أو فلكيًا، ثم الجسـم العنصري يتحصل نباتًـا أو حيوانًا وهكذا، بخلاف محصـلات جنـس المقدار الـذي يتحصـل خطًا وسـطحًا أو دائـرة ومكعب إلى غيـر ذلـك، فمحصلات الجسـم الطبيعـي طبيعية ومحصـلات المقـدار رياضية،

ومـن خلال اختـلاف المحصلات نستكشـف اختـلاف الماهيـات، ونحن ههنا ننقـل نص عبارته عـلى طوله لأهميته «اعلم أن المنهج القـويم في تحقيق المغايرة بـين الجسـم الذي هـو مادة الأمـور الطبيعيـة الواقعة تحت مقولـة الجوهر وبين الجسـم الذي هو من باب المقدار يسـتدعي تمهيد مقدمة وهي أن كل ما يدخل مـع شيء آخـر تحت حقيقة معنى جنسـي فلا بـد أن يكون محصـلات أحدهما ومقوماتـه و مكملاتـه محصـلات للآخـر أيضًـا وكـذا يلـزم أن يكـون مقابلات أحدهمـا مقابـلات الآخـر. إذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شـك في أن الجسـم الـذي هـو جوهـر قابل لفـرض الأبعـاد طبيعة ناقصـة إذا أخذ لا بشـرط شيء فيحتـاج إلى انضمـام الفصلية والمكملات الذاتية مثل صـور الفلكية والعنصرية وبعـد انضمـام مثل الصور التي للبسـائط له قـد يحتاج في اسـتكمالاته الأخرى إلى صـورة أخرى هي مبادي لفصـول ذاتية أخرى كالمنمية ثم المحيية ثم المنطقية حـتى يصل إلى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبة للجوهـر المنفعل بما هو جوهـر منفعل، وإما المقدار المطلق الجنسـي فإذا احتاج إلى معـنى فصـلي أو مقـوم كمـالي فإنما يحتـاج إليه من جهـة كميتـه ومقداريته فلا جـرم يكـون أنحـاء تحصلاته بأمـور هي أيضًا مـن باب الكـم فيتحصل أولا بكونـه جسـما تعلميا أو سـطحا أو خطا فإن هـذه الثلاثة من العـوارض الأولية للأمـر الـذي يقبل الانقسـام الوهمي إلى غيـر نهاية من حيث هـو كذلك و من حيـث له أجزاء متشـاركة الحـدود كذلك إذا تحصل كل من هـذه الثلاثة تحصلا آخـر يجـب أن يكون بمـا هو من باب المعـاني التي يلحق المقادير بمـا هي مقادير كالاسـتقامة و الانحنـاء في الخـط و كالتثليـث و التربيع و التخميس في السـطح و كالكرويـة و التكعيـب و الأسـتوانة في الجسـم فـإذن لو كان الجسـم الطبيعي

و الجسم المقداري شيئا واحدا لكانت أنواع كل منهما و فصوله و لواحقه بعينها أنواع الآخر و فصوله و لواحقه و ليس كذلك، فثبت و اتضح أن كلا منهما متغاير للآخر و إذا ثبت المغايرة فثبت أن أحدهما و هو المقدار عرضي للآخر يعني عارض الماهية و لم يظهر بعد أنه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر و هو مطلوب الشيخ».[1]

وكلامه في هذا المجال متين جدًا، إلا أنه استشكل عليه وقال إن ذلك غير كاف لإثبات عروض الماهية المقدارية للوجود الجوهري، فلا يثبت العروض في الوجود لأنه أعم من عارض الوجود وعارض الماهية، وهذا لا يرد على ما قدّمناه من أصالة الماهية إذ التعدد الماهوي يفضي إلى التعدد في الوجود، بخلاف ما ذكره من أصالة الوجود بحيث يمكن لوجود واحد أن ينتزع منه ماهيات متعددة لمكان التشكيك في الوجود عنده.

وبهذا تثبت عرضية الجسم التعليمي.

في الموضع الذي ذكر الشيخ قوله (و هذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة، لكن هي و الصورة تفارقان المادة في الوهم) ذكر صدر المتألهين أن الشيخ ناقض نفسه وذلك أن قوله المقدار لا يفارق الصورة الجسمية في الوهم البتة يدل على أن المقدار من عوارض الماهية وليست من عوارض الوجود، فكيف لا يمكن توهم المفارقة والحال أن الشيخ ذكر أن الشمعة مثلًا تفارقها المقادير؟ قال «هذا الكلام أعني كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص١٠١.

المادية توهما أيضا كالمناقض لما قرره الشيخ أولا في الثاني من الثانية من قوله في تشكل الشمعة بالأشكال المختلفة أنه يتبدل الأبعاد التي من باب الكم و لا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية و قوله بأن الجسم الواحد إذا تخلخل و تكاثف يختلف مقدار جسمية و لا يختلف جسميته».[1]

والجواب على ما ذكره، أن هناك خلطًا بين امتناع انفكاك المقدار عن الصورة الجسمية من جهة وامتناع انفكاك الصورة الجسمية عن المقدار من جهة أخرى، والثاني هو الذي يلزمه كون المقدار من عوارض الماهية لا الأول، ومحل كلام الشيخ هو الأول دون الثاني.

بيان ذلك، أن الصورة الجسمية يمكن أن تتوهّم منفكة عن المقدار بخلاف العكس ـ اي انفكاك المقدار عن الصورة الجسمية ـ فهو ليس بصحيح، وامتناع انفكاك المقدار عن الصورة الجسمية يثبت أن عرضيّة العرض من عوارض الماهية العرضية، فالعرض يقتضي من حيث ماهيته الوجود في موضوع، فالعرض من حيث وجوده لا ينفك عن الموضوع، ومن حيث ماهيته يقتضي الكون في موضوع، فلا يمكن أن ينفك عن الموضوع من حيث إن ماهيته تقتضي العروض على موضوع، وهذا غير قولنا إن الصورة الجسمية يمكن أن تنفك عن العرض فيكون من عوارض الوجود للصورة الجسمية.

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتاهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص١٠٤.

 القسم الثاني: في الكلام حول عرضية السطح والخط وأحوالهما

قال الشيخ (وأما السطح والخط فبالحري أن يكون له اعتبار أنه نهاية، واعتبار أنه مقدار، وأيضا للسطح اعتبار أنه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الأبعاد المذكورة، أعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة، وأيضا أنه يقدر ويمسح، ويكون أعظم وأصغر، وأنه يفرض فيه أيضًا أبعاد بحسب اختلاف الأشكال.

فلنتأمل هذه الأحوال فيه فنقول: أما قبوله لفرض بعدين فإنما ذلك له لأنه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الأبعاد الثلاثة، فإن كون الشيء نهاية لقابل الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا أنه نهاية مطلقًا، ومقتضاه أن يكون قابلًا لفرض بعدين، وليس هو بهذه الجهة مقدار، بل هو بهذه الجهة مضاف.

وإن كان مضافا لا يكون إلا مقدارًا، وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقًا وبين المضاف الذي هو المقولة التي لا تجوز، على ما بينا أن يكون مقدارًا أو كيفًا. وأما أنه مقدار فهو بالجهة الأخرى التي بها يمكن أن يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة ولا يمكن أن يخالفها بالمعنى الأول بوجه، لكنه من الجهتين جميعًا عرض، فإنه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي، لأنه موجود فيه كجزء منه ولا يقوم دونه، وقد قلنا إنه ليس من شرط الموجود في شيء أن يطابق ذاته، وأما أين قلنا هذا في الطبيعيات، فليتأمل هناك إن عرضت من هذه الجهة شبهة.

وأيضا من حيث هو مقدار هو عرض، ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان أمرًا له في نفسه لم تكن نسبة المقدارية في السطح إلى ذلك الأمر نسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية، بل تكون نسبة ذلك المعنى إلى المقدارية

في السطح نسبة فصل إلى جنس، والنسبة الأخرى نسبة عارض إلى صورة. وأنت تعلم هذا بتأمل الأصول.

واعلم أن السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الأشكال والتقاطيع، وقد يكون سطح الجسم مسطحًا، فيبطل من حيث هو مسطح، فيحدث مستدير. وقد علمت فيما سلف من الأقاويل أن السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعًا للكرية والتسطيح في الوجود، ولذلك ليس كما أن الجسم الواحد يكون موضوعًا لاختلاف أبعاد بالفعل تترادف عليه فكذلك السطح إذا أزيل عن شكله حتى تبطل أبعاده فلا يمكن ذلك إلا بقطعه.

وفي القطع إبطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل، وقد علمت هذا من أقوال أخرى، وعلمت أن هذا لا يلزم في الهيولى حتى تكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال، وقد علمت أنه إذا ألفت سطوح ووصل بعضها ببعض تأليفًا يبطل الحدود المشتركة كان الكائن سطحا آخر بالعدد، لو أعيد إلى تأليفه الأول لم يكن ذلك السطح الأول بالعدد بل آخر مثله بالعدد، وذلك لأن المعدوم لا يعاد.

وإذ قد عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه.)

■ الشرح

بعد أن فرغ الشيخ من بيان عرضية الجسم التعليمي شرح في بيان عرضية كل من الخط والسطح وأنهما يمكن أن تكون لهما عدة اعتبارات:

١ـ أنه مقدار لأن كلًا من الخط والسطح يمكن أن ينقسما في الوهم إلى أجزاء.

٢ـ أنه نهاية وهو بهذا الاعتبار أمر عدمي.

٣ـ أنه إضافة بمعنى أنه نهاية بالإضافة إلى أمر آخر، فالشيء الذي يكون نهاية لا يعقل إلا بكونه كذلك بالنسبة إلى شيء آخر هو ذو النهاية.

٤ـ أنه امتداد متصل، بحيث يمكن فرض بعدين في السطح على زوايا قائمة وكذلك بعد واحد بالنسبة للخط.

ومن ثم يشرع في بيان الأحوال الخاصة للسطح، فذكر أن السطح إذا نُظر إليه من حيث هو امتداد ينظر إليه من حيث أنه يمكن أن يفرض فيه بعدين أيضًا فيكون بهذا الاعتبار مقدارًا خاصًا هو المقدار السطحي، وإنما نشأ هذا الاعتبار من حيث هو نهاية للممتد في الأبعاد الثلاثة، إذ الممتد في الأبعاد الثلاثة عندما انتهى في الطول والعرض والعمق تولّد السطح، وبعبارة أخرى إن الجسم التعليمي بانقطاع طوله يتولد فيه سطح وبانتهاء عمقه يتولد سطح ثان وبانتهاء عرضه يتولد سطح ثالث، بغض النظر عن عدد الأسطح المتولدة من كل من الطول والعرض إذ ذلك راجع للأشكال التعليمية، فالمكعب يتولد منه أسطح أكثر من الأسطح التولدة من المخروط، وصفوة الكلام أن انقطاع الجسم التعليمي في أحد أبعاده يتولد السطح، وهذا نظير أن انقطاع الجسم الطبيعي يولّد الجسم التعليمي في الأبعاد الثلاثة.

ويمكن أن ينظر بناء على ما تقدم إلى سطح على أنه نهاية، وهذا النظر إما أن يؤخذ بمعنى الإضافة أي من حيث هو نهاية لذي نهاية، وإما أن يؤخذ لا من حيث الإضافة.

اللهم نعم، إن اعتباره من حيث هو نهاية لذي نهاية بحيث يكون على ذلك إضافة، لا يراد منه الإضافة المقولية، إذ هو كم متصل على ما تقدم وليس بإضافة مقولية التي هي مقولة بعرض مقولة الكم، بل المراد الإضافة المشهورية بمعنى نفس الخط المضاف إلى نفس الجسم لا أنه هيئة إضافية، بل هو ماهية تامة التحصل من دون تعلق بما أضيفت إليه، وإن شئت قلت إن الإضافة عارضة على المقدار لا هي عين المقدار، ولو كانت عينه لكان المقدار من مقولة الإضافة، فالفرق عندئذ بين المقدار والإضافة المقولية أن الإضافة بالنسبة للثانية عين ذاتها كما في الإضافة بين الأبوة والبنوة، بخلاف الإضافة المشهورية التي للمقدار حيث إنها عارضة عليه بملاحظة أن السطح نهاية لذي نهاية لا أن الإضافة عينه.

وعليه، إن نسبة السطح باعتبار إمكان فرض بعدين فيه ليس أمرًا ذاتيًا للمقدار بل هو أمر عرضي عليه، وذلك لأن نسبة فرض البعدين للسطح بالنسبة للمقدار مثل نسبة الجسم الطبيعي للجسم التعليمي، وليس الجسم الطبيعي ذاتيًا للجسم التعليمي، فكذلك الأمر بالنسبة لاعتبار فرض البعدين فإنه ليس مقوّمًا للسطح.

وفي قوله (لكنه من الجهتين جميعًا عرض، فإنه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي، لأنه موجود فيه كجزء منه ولا يقوم دونه) إشارة إلى عرضية السطح بالاعتبار الذي يكون فيه نهاية للجسم، وذلك لانطباق حد العرض عليه، وهو أن السطح عندما كان نهاية الجسم، كان غير مفارق للجسم وهو كجزء منه غير مقوّم له بل قائم فيه غير مفارق، لوضوح أن ما يكون وجوده من حيث هو نهاية لشيء آخر لا يمكن أن يفارق الآخر، لأن الآخر إذ انتهى وانقطع يتشكل

السطح ويكون له وجود، فلا يتصور مفارقة السطح للجسم وهذا ما ينبه على عرضيته.

وقوله (وقد قلنا إنه ليس من شرط الموجود في شيء أن يطابق ذاته) دفع دخل مقدّر، حاصله أنه قد يتوهم أن العرض لا يكون إلا ساريًا في المعروض ـ الجوهر ـ كالبياض الساري غير الواقف على جزء من الجوهر، فحتى يحل العرض في الجوهر لا بد أن يسري فيه، وعلى هذا لا تكون النهاية عرض لعدم سريانها في معروضها.

والشيخ يرد هذا التوهم بمنع مطابقة الحلول للسريان، وقد تبيّن في الطبيعيات أن النقطة التي على المخروط مثلًا عرض لها وإن لم تكن منقسمة ولكنها تعرض المخروط لا من حيث هو جسم قابل للقسمة بالفعل أو بالقوة بل من حيث هي نهايته، فليس عروض النقطة ساريًا بحيث تكون كمحلها قابلة للقسمة، بل ههنا اعتباران، أحدهما قبول محلها للقسمة وهي لا تعرضه من هذه الحيثية بل تعرضه من حيثية كونه منتهيًا، وبعبارة أخرى إن ليس من شروط الحال أن ينقسم إذا كان المحل منقسمصا، بل الأمر تابع للحيثيات التي بها يكون العروض.

وقوله (وأيضا من حيث هو مقدار هو عرض) شروع في إثبات عرضية السطح لا من الحيثية السابقة وهي كونه عارضًا للتناهي، بل من حيث هو مقدار، وبيان ذلك أن السطح متبدل على الجسم الطبيعي، مع ثبات الجسم، وقد تقدم الكلام فيما سبق حول ذلك، وأن الجسم إذا كان ثابتًا وتبدلت عليه السطوح المختلفة كما كان حال الشمعة في المثال السابق، فهذا يعني أن السطح مقدار ذو ماهية غير ماهية الجسم، فيكون عرضًا من هذه الحيثية أيضًا.

والحاصل مما ذكره في إثبات عرضية السطح، أنه يمكن للسطح أن ينظر

إليـه تـارة من جهة أنه نهاية لـذي نهاية، وتارة أخرى من جهـة أنه قابل لفرض البعدين فيه، وتارة ثالثة من جهة أنه مقدار قابل للقسمة.

أما من حيث هو نهاية فواضح، لأن النهاية لشيء هي كجزء منه لا تفارقه وهو حدّ العرض.

وأمـا من حيـث هو قابل لفرض البعدين أو من حيث هـو مقدار، فواضح بما ذكـر في سـابقًا من أن تبدل المقادير على الجسـم الطبيعي الواحـد مع ثباته دال على أنها أعراض.

وما يذكره من قوله (و اعلم أن السـطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسـم بالاتصـال والانفصال و اختلاف الأشـكال و التقاطيع) اسـتئناف بيـان لعرضية السـطح إذ السطوح المختلفة تعرض الجسـم الطبيعي مع ثباته، فإن الجسم باق على حاله مع عروض الاسـتقامة أو الاسـتدارة ومختلف السطوح عليه، وكل ذلك دلائل على عرضية السطح.

ولا ينبغـي أن يقـال إن السـطح مـع زوال اسـتدارته مثـلًا وحلول التسـطيح والاسـتقامة إنمـا يكون مـع بقاء معنى عـام كلي هو فـرض البعديـن فيه، بحيث يبـق هذا الأمر وتتوارد عليه أحوال متعددة، إذ يقال في دفع هذا التوهم، ليسـت السـطوح المتنوعة هـذه من الأعراض الشـخصية التي تعرض المعنى السـطحي العـام، وذلـك لأن السـطوح متباينـة الماهية بحيـث ينعدم نوع ويحـل نوع آخر، فلا يمكن أن تكون أحوالًا مشـخصة لماهيـة محصلة واحدة فقط، بل لها ماهيات مسـتقلة تنضم إلى الجسـم الطبيعـي، فالفرق بين الأشـكال المتفاوتة للسـطوح فرق ماهوي ونوعي.

ولا يقـال إن الهيـولى كذلك بحيث تبطـل ببطلان الصورة الـتي تفارقها لتحل

فيها صورة نوعية أخرى، فإنه يقال إن في الأمر فرق فارق وهو أن الهيولى ماهية جوهرية إنما يتحصل إبهامها بصورة ما لا بالصورة المعينة، فلا تبطل بتوارد الصورة المعينة المختلفة، وتقدم تفصيل هذا الأمر فيما سبق.

ومن حال السطح يتبيّن حال الخط من الاعتبارات المختلفة كالنهاية والمقدارية وقبول الانقسام وفرض البعد الواحد فيه.

القسم الثالث: في مفارقة السطح للجسم والخط للسطح توهمًا

قال الشيخ (فقد تبين لك أن هذه أعراض لا تفارق المادة وجودًا، وعرفت أيضًا أنها لا تفارق الصورة التي هي في طباعها مادية توهمًا أيضًا. فقد بقي أن تعلم كيف ينبغي أن يفهم قولنا: إن السطح يفارق الجسم توهمًا، و إن الخط يفارق السطح توهمًا.

فنقول: إن هذه المفارقة تفهم في هذا الموضع على وجهين: أحدهما أن نفرض في الوهم سطح ولا جسم، و خط و لا سطح، و الآخر أن يلتفت إلى السطح ولا يلتفت إلى الجسم أصلا أنه معه أو ليس معه. وأنت تعرف أن الفرق بين الأمرين ظاهر، فإنه فرق بين أن ينظر إلى الشيء وحده و إن كان معتقدًا أنه مع غيره لا يفارقه، وبين أن ينظر إليه وحده مع شرط مفارقته ما هو معه، محكومًا عليه بأنه كما التفت إليه وحده حتى يكون هو في وهمك قائم وحده. فهو مع ذلك يفرق بينه وبين الشيء الآخر محكومًا بأن ذلك الشيء ليس معه.

فمن ظن أن السطح والخط والنقطة قد يمكن أن يتوهم سطحًا وخطًا ونقطة مع فرض أن لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلًا، ذلك لأنه لا يمكن أن يفرض السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشيء إلا أن

يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان توصلان الصائر إليه إيصالًا يلقي جانبين غيرين، كما علمت. فيكون حينئذ ما توهم سطحًا غير سطح.

فإن السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين، وإن توهم السطح نفس النهاية التي تلي جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك أو نفس الجهة والحد ـ على أن لا انفصال له من جهة أخرى ـ كان ما هو نهايته متوهمًا معه بوجه ما، وكذلك الحال في الخط والنقطة.)

■ **الشرح**

إن هذه الأعراض من السطح والخط تفارق المادة في الوجود وتتعاقب عليها وليست من العوارض اللازمة، ولكن لا يمكن أن تفارق الصورة الجسمية في الوجود والوهم ولا يلزم من ذلك ما استشكله صدر المتألهين كما ذكرناه سابقًا من أن عرضية العرض ليست من عوارض وجوده بل ماهيته حيث إن وجوده في نفسه عين وجوده في غيره ولا يمكن أن يفارق الصورة وهمًا ووجودًا.

وحاصل ما يفيده الشيخ ههنا أن قولنا إن السطح لا ينفك عن الجسم في التوهم لا يعني ذلك أنه لا يمكن الالتفات إليه بمفرده، وإن شئت قلت إن السطح لا ينفك عن الجسم في التوهم بشرط لا أي لا يمكن أن ينفك عن الجسم مع لحاظ عدم الجسم، أما السطح لا بشرط فينفك ويكون معناه عندئذ أنه يمكن لحاظه بنفسه لا مع لحاظ الغير معه، أو فقل يمكن لنا أن نلتفت للسطح دون التفاتنا للجسم لا أننا نلتفت إليه مع التفاتنا إلى عدم الجسم.

وتفصيل ذلك، أننا لو التفتنا إلى السطح بشرط لا ـ أي بشرط لحاظ عدم الجسم ـ فمفاد ذلك أن الوهم يرى السطح ويقرّ أنه لا جسم معه، وهذا خلاف

هوية وحقيقة السطح إذ لو لم يكن معه الجسم سيكون قائمًا بنفسه وهذا خلاف عرضيته، أما إمكان لحاظه منفكًا لا بشرط فلأن السطح ليس عين الجسم، فمع عدم العينية يحصل لكل منهما معنى وتوهم في الذهن بمعزل عن الآخر، مع الأخذ بالاعتبار اللابشرطية التي بيّناها.

اللهم نعم، إن الوهم حيث كان أضعف تمييزًا من العقل، يصعب عليه أن يميز بين عوارض الماهية ونفس الماهية، فإذا حضرت الماهية في الوهم والخيال حضرت العوارض معه، بخلاف العقل الذي يميّز بينهما، فيقول إن السطح غير عوارضه، وهذه المغايرة كافية في التعقل لتحقق الانفكاك.

ثم إن صدر المتألهين أشكل في هذا الموضع، ولم يقبل كلام الشيخ في الانفكاك ـ حتى لا بشرط ـ وذلك أنه إذا فرضنا أمرًا خارجيًا ويقارنه أمر آخر، فعدم التفاتي للمقارن لا يعدمه في الخارج، أما بالنسبة للوجود الذهني فإن عدم اللحاظ يعني عدم الوجود في اللحاظ، فليس في صقع الذهن فرق بين عدم اللحاظ وعدم الوجود، فالشيخ خلط بين أحكام الذهن والخارج، فلحاظ السطح الخارجي دون لحاظ الجسم الخارجي ممكن، بخلاف السطح الذهني الذي لا يمكن أن يلحظ دون الجسم الذهني للمساوقة بين عدم اللحاظ وعدم الوجود في الذهن، كل ذلك ليثبت ـ أي صدر المتألهين ـ أن السطح من عوارض ماهية الجسم والخط من عوارض ماهية السطح لا من عوارض الوجود، قال «فإن الحكم بأن الوهم يلتفت إلى السطح دون الالتفات إلى ما هو الجسم الذي طرفه لا يخلو عن إشكال إذ التفات الوهم إلى شيء لا ينفك عن تصوره عنده و ذهوله عن الشيء يلزمه عدم حضوره فليس عالم الإدراك و نشأة التصور كعالم المادة و نشأة الخارج في أن يكون للأشياء وجود سواء

أدركت أو التفت إليها أو لم تلتفت فإذا اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات إلى أحدهما مع الغفلة عن الآخر و هذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم و التصوير فإن وجود الأشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثيته إذا تقرر هذا فنقول إذا فرض التفات الوهم إلى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه يلزم حينئذ للسطح وجود في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر أن عدم التفات الوهم إلى الشيء يوجب عدمه في الوهم و قد علمت أن مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم في الوهم باطلا فإذن كما لا يقدر الوهم أن يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات إليه دون الالتفات إلى ما هو طرفه و كذلك قياس الخط و النقطة».(1)

والجواب على ما ذكره أنه في التوهم واللحاظ يمكن أن ينفك الجسم عن السطح فيما لو تصورنا جسمًا لا متناهيًا، وقد ذكرنا إمكان ذلك مع قيام البرهان على ضرورة تناهي الأجسام، إذ ضرورة التناهي ثبتت تصديقًا بالبرهان ولا مانع من عدم التناهي تصورًا، وكذلك ينفك السطح عن الخط في الكرة، هذا كله أن المعدوم في اللحاظ عين عدم اللحاظ، ولكن هناك فرق بين المعدوم في اللحاظ بسبب عدم الالتفات إليه وبين المعدوم كذلك بسبب الالتفات إلى عدمه، ومحل كلام الشيخ الأول دون الثاني، والمعدوم بعدم الالتفات لا ينفي كون السطح من عوارض وجود الجسم لأنه التفات إلى ماهية السطح فقط لا بشرط.

---

(1) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص١٠٥.



القسم الرابع: في بطلان تقدم النقطة على الخط والسطح والجسم

قال الشيخ (والذي يقال إن النقطة ترسم بحركتها الخط فإنه أمر يقال للتخيل، ولا إمكان وجود له، لا لأن النقطة لا يمكن أن تفرض لها مماسة منتقلة، فإنا قد بينا أن ذلك ممكن فيها بوجه، لكن المماسة لما كانت لا تثبت وكان لا يبقى الشيء بعد المماسة إلا كما كان قبل المماسة، فلا تكون هناك نقطة بقيت مبدأ خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينها وبين أجزاء المماسة، لأن تلك النقطة إنما صارت نقطة واحدة كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير، فإذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة؟ وكذلك كيف يبقى ما هي مبدأ له رسمًا ثابتا؟ بل إنما ذلك في الوهم والتخيل فقط. وأيضا فإن حركتها تكون لا محالة، وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه أو فيه، وذلك الشيء قابل لأن يتحرك فيه فهو جسم أو سطح أو بعد في سطح أو بعد هو خط، فتكون هذه الأشياء موجودة قبل حركة النقطة، فلا تكون حركة النقطة علة لأن توجد هي.)

▪ **الشرح**

كلامه ههنا نظرٌ إلى التوهم الهندسي أن النقطة مبدأ الخط بحيث ترسم الخط بحركتها، والشيخ يبطل هذا الكلام بدليلين:

الأول، في قوله (لأن النقطة لا يمكن أن تفرض لها مماسة منتقلة) وحاصله أن النقطة إنما تتولد بالمماسة بين جسمين، فهي متقومة بالمماسة أولًا وبالذات، فإن انعدمت المماسة انعدمت النقطة، والمماسة التي تتحقق بين جسمين أو سطحين أو خطين علة النقطة، وهذا يدل على أن الجسم والخط والسطح

أسبق على النقطة بالذات ولا يمكن للمتأخر أن يكون علة للمتقدم، وإنما يفرق بين النقطة والخط في الخيال والوهم فقط.

الثاني، في قوله (وأيضا فإن حركتها تكون لا محالة، وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه أو فيه) حاصله أن النقطة لو قيل أنها بحركتها ينشأ الخط، فإننا ننقل الكلام إلى نفس النقطة الأولى فإنها لا يمكن أن تكون موجودة إلا في شيء ذي وضع قابل لأن تتحرك عليه وليس ذلك إلا الجسم أو السطح أو الخط، فهذه أسبق بالذات على النقطة.

 القسم الخامس: في بيان حال الزاوية

▪ الأمر الأول: في رد الطريق الأول للاستدلال على أن الزاوية مقدار

قال الشيخ (فأما وجود المقدار الجسماني فظاهر، وأما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني، وأما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها. وأما الزاوية فقد ظن بها أنها كمية متصلة غير السطح والجسم، فينبغي أن ينظر في أمرها، فنقول: إن المقدار جسمًا كان أو سطحًا فقد يعرض له أن يكون محاطًا بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة، فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئًا ذا زاوية من غير أن ينظر إلى حال نهاياته من جهة فكأنه مقدار أكثر من بعد ينتهي عند نقطة، فإن شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية، وإن شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو هكذا زاوية، فيكون الأول كالمربع والثاني كالتربيع. فإن أوقعت الاسم على المعنى الأول قلت: زاوية مساوية وناقصة وزائدة لنفسها، لأن جوهرها مقدار، وإن أوقعت على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب المقدار

الـذي هي فيـه كما للتربيـع، ولأن هذا الـذي هو الزاويـة بالمعـنى الأول يمكن أن يفـرض فيه إمـا أبعاد ثلاثـة أو بعدان، فهو مقدار جسـم أو سـطح).

■ الشرح

في هذا الموضع يعيد الشيخ بيان وتأكيد ما بيّنه آنفًا من أن النقطة ليست مبدأ للخط وكذلك الخط للسـطح والسـطح للجسـم، بل إن الأمر عـلى العكس من ذلك إذ الجسـم متقدم على السـطح بالذات وكذلك السـطح على الخط والخط على النقطة.

وكيـف كان، فالـذي يبيّنـه ههنـا أن وجـود الجسـم أمـر بديهـي لكونـه من المحسوسـات الـتي هي أحد أقسـام البديهيات عـلى ما تبيّن في كتـاب البرهان مـن المنطق، وأما السـطح فإن العقل يحكـم بأن انقطاع الجسـم في أحد الأبعاد الثلاثـة يولّد السـطح على ما بيّناه، والأمر عينه بالنسـبة للخط الذي هو تناهي السـطح في بعـد من أبعاده، فمسـألة وجـود المقاديـر المتصلة مـن البديهيات أو من الأمـور القريبة مـن البداهة.

ثم يشـرع الشـيخ بالمطلب الأسـاسي في هذا القسـم، وهو أن هناك من ادعى أن المقادير المتصلة أربعة: الجسـم والسـطح والخط والزاويـة، فأما وجود الزاوية فبديهي، حالها كحال وجود الخط والسطح والجسم، وأما كونها من المقادير فلأنها تقبل المساواة واللامساواة حالها كحال الخط والسطح والجسم التعليمي.

وقد ردّ ابن الهيثم[1] هذا التوهم ببرهان مختصر جدًا حيث قال إن كون الزاوية

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. I. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص١٠٦.

مـن المقادير محال، وذلـك لأن المقادير إذا تضاعفت لم تنعـدم لأن طبيعة المقدار كونـه امتـدادًا لا ينعـدم بالتضاعـف، فلا ينعـدم الخـط ذو الـذراع بتضاعفـه ذراعـين مثـلًا، بخـلاف الزاويـة إذا تضاعفت فإنها تنعـدم، إمـا بالتضاعف مرة كمـا في الزاويـة القائمة التي إذا تضاعفـت انعدمت من أول الأمـر أو بالتضاعف مـرات كما في الزاوية الحادة، وحاصل البرهـان أن الزاوية إذا تضاعفت انعدمت وليـس المقـدار المتصل كذلك، فالزاوية ليسـت بمقـدار متصل.

أمـا الشـيخ فيذكـر في هذا المـتن أن قسـمة المقاديـر المتصلة قسـمة عقلية حاصـرة يسـتحيل معها أن يكون هناك قسـم رابع، وقد أشـرنا إلى هـذه النقطة سـابقًا، مضافًا إلى أن الزاوية في الواقع هي من الكيفيات العارضة للكم المتصل، وحـتى يظهـر هذا الأمر لا بـد من بيان حـد الزاويـة أولًا، وقد عرّفـت بأنها الأمر الحـادث بـين نهايتـين إمـا خطـين أو سـطحين، وهـذا التعريف لها مـن حيث هـي هـي، وأما ما أوجب الشـبهة فهو تعريفها بأنها السـطح الواقـع بين نهايتين، فتوهم أنها سطح غاية الأمر أنها واقعة بين نهايتين.

والجـواب على ما ذكر من هذا التعريف، أن السـطح الواقـع بين نهايتين مثلًا له اعتباران، بالاعتبار الأول هو سـطح ليس بزاوية وبالاعتبار الثاني زاوية ليس بسـطح، فأما الاعتبار الأول ننظر إلى السـطح المتشـكل من التقاطع وهذا ليس بزاويـة بل سـطح، وأمـا الاعتبار الثاني فهو نفـس التقاطع والهيئـة الحاصلة من تقاطـع الخطـين وهو بهـذا الاعتبار كيف عارض للسـطح لا نفس سـطح، ونظير ذلـك الفرق بين المربع والتربيع، فالمربع سـطح ولكن التربيع التقاطعات الناشـئة مـن الخطوط، وبعبارة أخـرى إن التربيع كيف عارض للكـم ـ حاله حال الزاوية الـتي هـي كيف عـارض للكـم ـ أو فقل هـو هيئة حاصلـة من إحاطـة الأضلع

المتساوية، وأما المربع هو السطح من حيث هو محاط بأربعة أضلع متساوية.

وقوله (فإن أوقعت الاسم على المعنى الأول قلت: زاوية مساوية وناقصة وزائدة لنفسها، لأن جوهرها مقدار) يريد به أنه بالنسبة للمعنى الأول الذي يناظر المربع، فهو قابل للزيادة والنقصان وبهذا الاعتبار يكون مقدارًا لأنه سطح ذو زاوية، فتجري عليه أحكام السطح من حيث الزيادة والنقصان، وأما المعنى الثاني الذي يناظر التربيع، فهو هيئة حاصلة من التقاطع ولا يعرض عليها الزيادة والنقصان لذاتها بل بالنسبة إلى موضوعها الذي هو السطح.

▪ الأمر الثاني: في رد الطريق الثاني للاستدلال على أن الزاوية مقدار

قال الشيخ (والذي يظنه من يقول: إنه إنما يكون سطحًا إذا تحرك الخط الفاعل إياه في الوهم بكلتي نقطتيه حتى أحدثه، حتى كان قد يحرك الطول عرضًا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول وعرض، بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث سطح، وإنما تحرك بأحد رأسيه فحدثت الزاوية. فجعل الزاوية جنسًا رابعًا من المقادير.

والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا: إن للشيء ثلاثة أبعاد أو بعدين حتى يكون مجسمًا أو مسطحًا. فإذ قد عرفت ذلك عرفت أن هذا الذي قاله لا يلزم، ولا ينبغي أن يكون للعاقل إليه إصغاء، وإنما هو شروع من ذلك الإنسان فيما لا يعنيه.

وهذا الغافل الحيران قد يذهب إلى أن السطح بالحقيقة هو المربع أو المستطيل لا غير. وليس كلامه مما يهم فضل شغل به. فقد عرفت وجود الأقدار وأنها أعراض وأنها ليست مبادئ للأجسام، إذ الغلط في ذلك إنما عرض لما عرفت.)

■ **الشرح**

يريد إبطال مذهب من يقول إن الزاوية مقدار بطريق آخر، ببيان أن الخط إذا تحرك عرضًا فإنه تارة يتحرك بكلا طرفيه، وأخرى بطرف واحد مع ثبات الطرف الآخر للخط، وبالحركة الأولى ينشأ السطح وبالحركة الثانية تنشأ الزاوية، فالزاوية في الحقيقة أمر آخر غير السطح والخط، إذ تتولد من ثبات طرف من طرفي الخط عند حركته.

والجواب الكلي على هذا المذهب هو ما تقدم من إبطال كون السطح متولدًا من الخط والخط من النقطة، إذ قد بيّنا سابقًا أن الأمر ليس كذلك بل السطح أسبق بالذات على الخط، وبالدقة إن الذي يتوهم هذا الأمر غافل عن حقيقة معنى السطح، فإن توهم أن السطح إنما ينشأ من حركة الخط عرضًا فلن يكون عندئذ سطح إلا المربع والمستطيل، إذ المربع على ما توهمه وكذلك المستطيل هو حركة الخط بالعرض مقدارًا ما إما متساويًا مع طول الخط فينشأ المربع أو لا فينشأ المستطيل، فلا يكون المثلث ولا الدائرة ولا غيرهما من الأشكال من المسطحات، وبطلانه واضح، والإنصاف كما مرّ أن السطح في الحقيقة هو الذي يقبل فرض البعدين فيه على نحو الانقسام الوهمي.

القسم السادس: في أقسام الكم المتصل

قال الشيخ (وأما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف، فبقي أن تعلم أنه لا مقدار خارجا عن هذه المقادير، فنقول: إن الكم المتصل لا يخلو إما أن يكون قارًا حاصل الوجود بجميع أجزائه، أو لا يكون، فإن لم يكن، بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان.

وإن كان قارًا وهو المقدار، فإما أن يكون أتم المقادير وهو الذي يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة، إذ ليس يمكن أن يفرض فيه فوق ذلك، وهذا هو المقدار المجسم، وإما أن يفرض فيه بعدان فقط، وإما أن يكون ذا بعد واحد فقط إذ كل متصل فله بعد ما بالفعل أو بالقوة، ولما كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقل من واحد فالمقادير ثلاثة والكميات المتصلة لذاتها أربعة.)

▪ الشرح

ههنا يلفت الشيخ إلى أن الزمان وإن كان من المقادير إلا أنه لما كان عبارة عن كمية الحركة من جهة عدم اجتماع أجزائها، فالبحث عنه يناسب الطبيعيات لا الإلهيات، إذ هو تابع للأجسام لا من حيث هي موجودة بل من حيث هي معروضة للحركة والسكون.

وقد تبيّن هناك أن وجود الزمان من الأمور البديهية، ومن المنبهات عليه السرعة والبطء في المتحركات، فلا معنى للقول بأن هذا الجسم أسرع من ذاك إلا القول بأنه يقطع عين مسافة الآخر في زمان أقل أو يقال إنه يقطع مسافة أكثر من الآخر في نفس الزمان، فالقول بعدم وجود الزمان هو إنكار لهذه البديهة المشهودة حسًا أعني السرعة والبطء، وكذلك ظهر أن الزمان مقدار سيّال بمعنى أن ذاته التقضي والمضي وليست أجزاؤه مجتمعة في الوجود حدوثًا ولا بقاءً.

وعليه فإن الكم المتصل الحاوي لمعنى قابلية الانقسام على ما مرّ، ينقسم إلى كم متصل سيال وهو الزمان وكم متصل قار غير سيال وهو المقادير الثلاثة من الخط والسطح والجسم التعليمي، وإن شئت قلت إن القسمة العقلية قاضية بأن المقدار إما أن يكون مجتمع الاجزاء أو لا، والثاني هو الزمان، والأول هو الكم

المتصل القار، وهو إما أن يقبل القسمة في جهة واحدة فيكون الخط أو في جهتين فيكون السطح أو في ثلاثة جهات فيكون الجسم التعليمي.

 القسم السابع: في ما يقال له مقدار بالعرض لا بالذات

قال الشيخ (وقد يقال لأشياء أخر أنها كميات متصلة وليست كذلك.

أما المكان فهو السطح، وأما الثقل والخفة فإنها توجب بحركاتها مقادير في الأزمنة والأمكنة، وليس لها في نفسها أن تجزأ بجزء يعدها، وأن تقابل بالمساواة والمفاوتة بأن يفرض لها حد ينطبق على حد ما يجانسه، حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه، فينطبق عليه الحد الآخر فيساوي أو يختلف فلا يساوي، بل يفاوت، فإنا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار هذا المعنى. وأما التجزئة التي تعرض للخفة والثقل بأن يكون ثقل نصف ثقل فإن ذلك لأنه يتحرك في الزمان نصف المسافة، أو في المسافة ضعف الزمان، أو تحرك الأعظم إلى أسفل في آلة حركة يلزم معها أن يتحرك الأصغر إلى العلو أو أمرا مما يجري هذا المجرى.

فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لأجل أنها تفعل في الضعف أو لأنها في ضعف الجسم الحار المتشابه في الحرارة. وكذلك حال الصغير والكبير والكثير والقليل فإن هذه أعراض أيضًا تلحق الكميات من باب المضاف، وأنت قد حصلت الكلام في جميع هذه في موضع آخر.

فالكمية بالجملة حدها هي أنها التي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصح أن يكون واحدًا عادًا، وبكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية أو فرضية.)

■ **الشرح**

يريد بيان أن بعض الأشياء توسم بالمقدارية وليست كذلك، والغلط في ذلك هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فيقال إن كذا مقدار وفي الحقيقة لا يكون مقدارًا بالذات بل بالعرض، وهو على ثلاثة أنحاء:

١ـ عارض المقدار: ومثاله ما قد يقال إن هذا بياض كبير وذاك بياض أصغر، وكأن البياض عندئذ صار من الكميات، وكذلك قول القائل إن حرارة هذا أكثر من حرارة ذاك، وكأن الحرارة عندئذ مقدار وكمية، والحال أن البياض يتصف بالصغر والكبر لا لذاته بل من حيث هو عارض للكم، فهو وصف للكم بالذات وللبياض بالعرض، وكذلك الحرارة ليست من الكميات المعدودة إلا بالعرض من حيث هي عارضة على المقدار.

- معروض المقدار: كاتصاف الجوهر بالطول والعرض وما شابه، وليس ذلك إلا من حيث سريان هذا الحكم من المقدار إلى ما يعرضه المقدار.
- قوة في مقدار: ومثاله الثقل والخفة كأن يقال إن الثقل والخفة من المقادير لأنه يصح القول بأن ثقل هذا الشيء ضعف ذاك، وكأنها أمور تقبل المساواة واللامساواة فيتوهم أنها مقادير، والحال أن الثقل والخفة ليست من المقادير لأنها لا يمكن أن يفرض فيها أجزاء متباينة والتي هي من ذاتيات المقدار على ما تبيّن، وهي بعبارة أخرى قابلية الانقسام لذاته، ومنشأ توهم أنها مقادير فإنه من باب أنها تفعل المقادير بسبب حركاتها فيسري هذا الحكم عليها بالعرض لا بالذات، وذلك لأن حركة ما هو أشد ثقلًا أبطأ من الأخف، فينشأ بذلك مقادير من الزمان بسبب الخفة والثقل، وهو المراد

مـن قوله (وأمـا الثقل والخفة فإنهـا توجب بحركاتها مقاديـر في الأزمنة والأمكنة).

وقولـه (وكذلك حال الصغير والكبير والكثيـر والقليل فإن هذه أعراض أيضًا تلحـق الكميـات من بـاب المضـاف) يريد تقرير مذهب المشـاء مـن أن الصغر والكبـر أعـراض تلحق المقاديـر لا لذاتها بل بالإضافة، فليس كبر الشـيء راجع إلى مقداريتـه أو كميتـه، فلا يقال مثـلًا إن هذا الخط أطول مـن ذاك من حيث إنـه مقـدار، بل كل خط طويل في نفسـه وإنما بالقياس إلى خـط غيره يقال هو طويل أو قصير، فههنا معنيان للطول، المعنى الأول هو المعنى النفسي وهو عارض لـكل الخطـوط، والمعنى الثـاني قياسي عندئـذ تتفـاوت الخطوط طـولًا وقصرًا، والحال عينه بالنسبة للسطوح والأجسام التعليمية.

هذا بخلاف الرواقيين وبعض الإشـراقيين الذين يقولون إن المقدار تشكيكي، وكان الطويـل أشـد مقدارية مـن القصير، وهو نوع من التشـكيك الماهوي، وأما صدر المتألهين فيرجع الأمر إلى التشكيك في الوجود تبعًا لما ذهب إليه، وقد ناقشناه فيما سبق.

تتمة: في بيان الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية

لا بد من الإشـارة في الختـام إلى الفرق بين عوارض الماهيـة والوجود، فنقول: إن المقصـود من عـوارض الماهية تلك العـوارض التي تعـرض الماهية من حيث هـي هـي دون لحـاظ وجودها أصـلًا، وأما عـوارض الوجـود فهي الـتي تعرض الماهيـة الموجـودة، فأما عـوارض الماهية، إما أن يكون في ظـرف الجعل على نحو ما يسـمى الحيثية الظرفية أو بشـرط الجعل أي من حيث الحيثية التعليلية بحيث

يكـون للجعل مدخلية في الحمل، وكذا عوارض الوجود تنقسـم إلى التي تعرض وجود الماهية إما بظرف الوجود أي حين الوجود أو بشـرط الوجود أي من حيث كـون الوجود حيثية تعليلية في عروض المحمـول عليها، والضابطة الكلية في تمييز عـوارض الماهية عن عـوارض الوجود هـو أن الاثنينية بين العـارض والمعروض إن كانـت تحليلية فعندئذ تكون العوارض عـوارض للماهية بخلاف ما لو لم تكن اثنينية تحليلية بل كانت اثنينية حقيقية خارجية فهي عوارض للوجود.

وإنما تنقسم عوارض الماهية إلى قسميها لأن الجعل لو لم يلحظ البتة فالماهية تكـون معدومة عندئذ ولو كان الجعل ههنـا تصوريًا وذهنيًا فقط، وعليه فالجعل أعم مـن التجوهر والتقرر والتحقق الخارجي، ولـذا العوارض التي تعرض الماهية مـن حيث هـي هي لا بـد وأن تلحظ مع الجعل سـواء أكان الملحـوظ هو ظرف الجعـل أم شـرط الجعـل، ومثال الأول قولنـا «الحيوان ناطق» فـي ظرف الجعل ومـن دون كـون العلة لها مدخليـة في العروض والاتصاف، تحمـل الناطقية على الحيوانيـة، وبعبـارة أخـرى إن الحيـوان مـن حيث هـو حيوان في ظـرف الجعل يحمـل عليـه أنـه ناطـق، فلا يتحقـق الحمـل دون ظـرف الجعل لأنه سـيكون معدومًا حينها ولا يكون كذلك للجعل شرطية ومدخلية في الحمل.

ثم إن عـوارض الماهية التي تعرض الماهية في ظرف الجعل ومن حيث هي هي لا تكـون إلا في الماهيـة الناقصة بحيث يكون العـرض متممًا للماهية ومحصّلًا لها، أي مـن باب عـروض الفصل على الجنس أو العوارض المشـخصة للماهية على الماهيـة النوعيـة، أو قل معروض الماهيـة في هذه المرتبة ليـس إلا الماهية المبهمة إمـا في نفسـها التي هـي الماهية الجنسـية أو بالقياس إلى شـخصها وهي الماهية النوعيـة، فالعـوارض الـتي لا تكون ذاتيـات ههنا وتعرض عـلى الماهية في ظرف

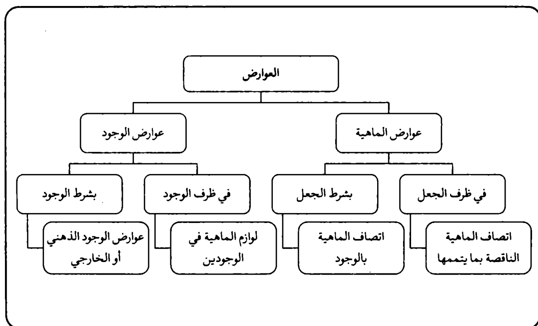
الجعل تنقسم إلى هذين القسمين، وكذلك عرضية العرض تحمل على الأعراض لأنها من مشخصات ماهيته، كما تقدم توضيحه، وإن شئت قلت إن عرضية العرض مثل زيدية الإنسان. وعليه إن التمايز بين الماهية وعوارضها في ظرف الجعل ليس إلا في المرتبة العقلية فقط، لأن تحصل الجنس بالفصل ليس بأن يوجد الجنس في الخارج ثم يعرضه الفصل، بل بالتحليل والترتيب العقلي، وكذا كون الإنسان زيدًا أو كون الكم عرضًا، وبعبارة أدق إن الماهية وعوارضها التي لها من حيث هي هي في ظرف الجعل متحققان في الخارج والأوهام بوجود واحد بسيط ولكن العقل يحلل ويفكك بين الماهية وعوارضها التي لها من حيث هي هي.

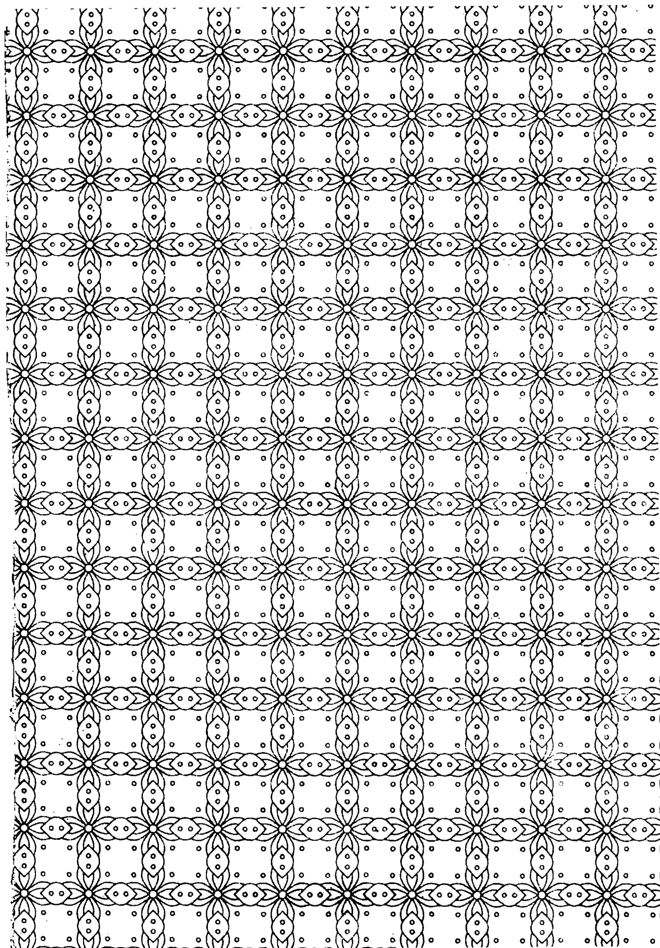
وأما عوارض الماهية التي تكون بشرط الجعل بحيث يكون الالتفات إلى الجاعل والجعل له مدخيلة في العروض على الماهية، فهذا لا يكون إلا في عروض الوجود على الماهية، كقولك زيد موجود، فزيد يتصف بالوجود بشرط الجعل، ولو لم يجعلها الجاعل في الأعيان أو في الأذهان لا يتحقق لها اتصاف بالوجود الذي هو من العوارض لها.

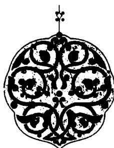
أما عوارض الوجود التي تعرض الماهية لا من حيث هي هي بل من حيث هي موجودة، فتنقسم كما قدمنا إلى عوارض في ظرف الوجود أو بشرط الوجود، والتي تعرضها في ظرف الوجود فمعناه أن هناك صفات تتصف بها الماهية الموجودة حين وجودها لا بمعنى كون الوجود شرطًا وله حيثية تعليلية في الاتصاف، بل هو معد للاتصاف، وهي عبارة عن لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، حيث إن الأربعة تقتضي الاتصاف بالزوجية في ظرف الوجود دون أن يكون لموجوديتها دخالة في الاتصاف ويقال لهذه اللوازم عوارض الوجودين

الذهني والخارجي، بحيث إن الأربعة سواء أكان ظرف وجودها الذهن أم الخارج فهي زوج.

أما عوارض الماهية الموجودة بشرط الوجود بحيث يكون للوجود دخالة في الاتصاف فكعروض البياض للجسم بحيث يكون لوجود الجسم دخالة في اتصافه بالبياض على نحو الحيثية التعليلية أي يحتاج لعلة في الاتصاف الخارجي أو الذهني، ثم إن عوارض الوجود إما أن تكون مفاهيم ماهوية أو ثانوية، ومثال الثانية مثل العلية والمعلولية والقوة والفعل إذا كان العروض في الخارج ومثل الكلية والجزئية إذا كان العروض في الذهن، ومثال الأولى كالبياض والمقدارية وغير ذلك.







[الفصل الخامس] (هـ)
فصل في تحقيق ماهية العدد، وتحديد أنواعه، وبيان أوائله

القسم الأول: في ماهية العدد

قال الشيخ (وبالحري أن نحقق هاهنا طبيعة الأعداد، وخاصياتها، وكيف يجب أن يتصور حالها ووجودها، فقد انتقلنا عنها إلى الكميات المتصلة مستعجلين، لأن غرضنا كان يوجب ذلك. فنقول: إن العدد له وجود في الأشياء، ووجود في النفس. وليس قول من قال: إن العدد لا وجود له إلا في النفس بشيء يعتد به، أما إن قال: إن العدد لا وجود له مجردًا عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس، فهو حق. فإنا قد بينا أن الواحد لا يتجرد عن الأعيان قائمًا بنفسه إلا في الذهن، فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد. وأما أن يكون في الموجودات أعداد فذلك أمر لا شك فيه إذا كان في الموجودات وحدات فوق

واحـدة، وكل واحـد من الأعـداد فإنه نوع بنفســه، وهو واحد في نفســه من حيث هو ذلـك النوع، ولـه من حيث هـو ذلك النـوع خواص.

والشـيء الـذي لا حقيقة لـه محال أن تكـون له خاصيـة الأوليـة أو التركيبية أو التماميـة أو الزائديـة أو الناقصيـة أو المربعيـة أو المكعبيـة أو الصمـم وسـائر الأشـكال التي لها.

فـإذن لكل واحـد من الأعداد حقيقـة تخصه وصورة يتصور منهـا في النفس، وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو. وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة حتى يقال: إنه مجموع آحاد. فإنه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليسـت لغيـره. وليـس بعجيب أن يكون الشـيء واحدًا من حيث له صورة ما كالعشـرية مثـلًا أو الثلاثيـة ولـه كثرة، فمـن حيث العشـرية ما هـو بالخواص التي للعشـرة، وأمـا لكثرته فليس له فيهـا إلا الخواص التي للكثرة المقابلـة للوحدة، ولذلك فإن العشـرة لا تنقسم في العشـرية إلى عشـرتين لكل واحدة منهما خواص العشرية.)

■ الشرح

يتعـرض الشـيخ في هذا الفصـل لبيان ماهية العـدد وأنواعـه ومبادئه، فبعد أن بـيّن الشـيخ ماهية الوحـدة وأثبتها في الأعيـان بيّن عرضيـة المقادير المتصلة ثم رجـع ههنا إلى بيـان ماهية العدد.

بعـد أن ثبتـت الوحـدة التي هي مبدأ العـدد فقد ثبت العـدد في الأعيان، إذ مـا يتولـد عن الوحـدة التي ثبت أنهـا متحققة في الأعيان لا بـد أن يكون كذلك متحققًـا في الأعيـان، وكـذا بعـد أن ثبتت عرضيـة الوحدة تثبـت عرضية العدد الناشـئة والمتولـدة عـن الوحدة، وهـو المراد مـن قوله (فإنـا قد بينـا أن الواحد

لا يتجـرد عن الأعيان قائمًا بنفسـه إلا في الذهن، فكذلـك ما يترتب وجوده على وجود الواحد).

ثم إن الشيخ يتعرض لدفع ما يمكن أن يتوهم من أن العدد من المفاهيم الثانوية بحيـث يكـون وجـوده في الذهن فقـط وذلك بأن يقـال إن المتحقـق في الخارج عنـد قولك (عشـرة كتـب) ليـس إلا الكتب وأما العشـرة فوصـف ذهني بحت، والشـيخ يـرد هـذا الأمر تبعًـا لما أثبته مـن عينية الوحـدة التي هي مبـدأ العدد، فيكون العدد موجودًا تبعًا لمبدئه.

اللهـم نعـم، لا يقال إن العدد موجود في الخارج مجـردًا عن موضوعاته، بل هو قـائم بموضوعـه في الأعيـان، وهو المراد مـن قوله (أما إن قـال: إن العدد لا وجود له مجردًا عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس، فهو حق.)

وتفصيـل كل ذلـك أن العدد في الواقع حصل من تكرر الواحد بشـكل دفعي لا تكـرر تدريجـي، فتكرر الواحـد دفعة يصيّـره اثنين وإذا تكرر دفعـة مرة أخرى يكـون ثلاثـة وهكـذا، وإذا كان الأمـر كذلك فلا يكـون العدد إلا نفـس الكثرة الناشـئة من تكـرر الواحد، ولا يكون شـيئًا يتصف بالكثرة، وإن شـئت قلت إن الكثـرة صـورة العـدد، ويكـون مجموع الآحـاد هو جنـس العدد وأمـا تعيّن هذا المجمـوع فهـو فصلـه، فالثلاثـة مثـلًا هي مجمـوع آحاد معـيّن بأن يكـون تكرر الواحـد بهيئـة خاصـة معيّنـة، فنفس الكثـرة إذا انتهـت عند حد معـيّن يتولد نـوع وماهيـة نوعيـة معيّنـة من العـدد، فالتعين عـلى ذلك من عـوارض ماهية العـدد لأنه نـاشئ من تحليل ماهيته عـلى وفق ما قدمناه مـن الضابطة في ختام الفصـل السـابق، فليـس الحد يعـرض الكثـرة بعد وجودهـا بل الكثـرة المعينة موجـودة بوجـود واحـد وفي مرتبة التعقـل والتحليـل يُفرّق بين مجمـوع الآحاد

ـ الـذي هـو الجنس ـ وتعيّنها ـ الـذي هو الفصل ـ ، ولـذا كان انتفاء التعيّن هو انتفـاء لنوع العدد، فيقال مثلًا إن العشـرة هي عشـرة واحـدة بوجود واحد لا أن العشـرية عارضـة على وجود الكثرة بعـد تحصّلها خارجًا، بل هي عشـرة واحدة لهـا اعتبـار جنسـي هي أنها كثـرة واعتبار فصلي هـي أنها متعيّنة، وبـه يظهر أن العـدد ماهية بسـيطة وغير مركبـة، بل هي ماهية واحـدة ذات آثار واحدة ترجع إلى تناهـي مجمـوع الكثـرة، فلا يقال إن العشـرة مثلًا مركبة من خمسـة وخمسـة عـلى ما سـيأتي تحقيقه، من أن العشـرة لو كانت مركبة من خمسـة وخمسـة فإن ذلـك عين انعدامهـا، وهذا مقصودنا من أن العشـرة واحدة، وهـذا أحد الفروق بين الكم المتصل والعدد، حيث إن الأول قابل للقسـمة كالخط إذا انقسـم يكون خطـين بخـلاف العدد فإنـه غير قابـل للقسـمة بل هو عـين الكثرة والأقسـام بالفعل صورته، فلا تنقسـم العشـرة إلى عشـرتين بل إذا انقسـم تنعـدم ماهيته النوعيـة وتـأتي ماهيـة أخـرى كانقسـام الخـط إلى خطين بـلا انعـدام لماهيته، وهذا كله راجع إلى أن التعين الخاص فصل العدد.

وقوله (وكل واحد من الأعداد فإنه نوع بنفسه، وهو واحد في نفسه من حيث هـو ذلك النـوع، وله من حيـث هو ذلك النـوع خواص) يريد بيان السـبب في كـون كل عـدد نوعًا خاصًا لا أن العددية ماهية تامة التحصل وتختلف بالخواص والعـوارض العارضـة عليـه فتكـون ثلاثة وأربعـة وغير ذلـك، بـل الثلاثة نوع خاصـة وماهيـة نوعية خاصـة وكذلك الأربعة والخمسـة وغيرهما مـن الأعداد، وذلـك لأن لكل عدد أحـوال خاصة ترجع إلى ذاته، تنافي هـذه الآثار والخواص الأعداد الأخـرى بل قد تضادها ولا تجتمع معهـا، كالزوجية والفردية.

قوله (والشيء الذي لا حقيقة له محال أن تكون له خاصية الأولية أو التركيبية

أو التمامية أو الزائدية أو الناقصية أو المربعية أو المكعبية أو الصمم وسائر الأشكال التي لها) يريد منه بيان بعض المصطلحات الرياضية الخاصة، ونحن نوضحها بما يرفع الإبهام ويبيّن المطلب:

١ـ الأولية وهي عدم الانقسام إلى عدد، كالواحد الذي لا ينقسم إلى عددين.

٢ـ التركيبية وهي الذي يقبل القسمة إلى أعداد وإن كان ينعدم بالمعنى الذي ذكرناه سابقًا

٣ـ التمامية وهي ما إذا كان العدد يساوي كسوره بحيث لا يزيد ولا ينقص عن مجموع كسوره، كالستة التي سدسها هو الواحد وثلثها هو الاثنين ونصفها هو الثلاثة لا غير، ومجموعها الستة، أي للستة ثلث هو الاثنين ولها نصف هو الثلاثة ولها سدس هو الواحد، ومجموعها ستة.

٤ـ الزائدية وهي كون العدد أقل عددًا من أجزائه وكسوره، كالسبعة التي لها سبع هو الواحد فقط، وكالثمانية التي لها ثمن وربع ونصف، وثمنها واحد وربعها اثنين ونصفها أربعة ومجموع هذه الكسور سبعة.

٥ـ الناقصية هي كون عدد الأجزاء أكثر، كاثني عشر فإن عدد أجزائها ستة عشر، بمعنى أنها تنقسم إلى النصف وهو ستة، وإلى الربع وهو الثلاثة وإلى الثلث وهو الأربعة وإلى السدس وهو الاثنان، ومجموعها ستة عشر.

٦ـ المربعية كالعدد الحاصل من التربيع كالأربعة الحاصلة من تربيع الاثنين.

٧ـ المكعبية كالعدد الحاصل من تثليث أجزائه، كالتسعة من الثلاثة.

٨ـ الصمم وهو الذي ليس له كسر إلا من نوعه كالثلاثة عشر.

 **القسم الثاني: في دفع ما يتوهم من عدم بساطة العدد**

قال الشيخ (وليس يجب أن يقال: إن العشرة ليس هي إلا تسعة وواحد، أو خمسة وخمسة، أو واحد وواحد وواحد كذلك حتى ننتهي إلى العشرة. فإن قولك: العشرة تسعة وواحد، قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد، فتكون كأنك قلت: إن العشرة أسود وحلو، فيجب أن تصدق عليه الصفتان المعطوفة إحداهما على الأخرى، فتكون العشرة تسعة وأيضًا واحدًا. فإن لم ترد بالعطف تعريفًا، بل عنيت ما يقال: إن الإنسان حيوان وناطق، أي حيوان ذلك الحيوان الذي هو ناطق. تكون كأنك قلت: إن العشرة تسعة، تلك التسعة التي هي واحد، و هذا أيضًا مستحيل. و إن عنيت أن العشرة تسعة مع واحد، وكان مرادك أن العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد، حتى إن كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة، فإذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة، فقد أخطأت أيضًا. فإن التسعة إذا كانت وحدها أو مع أي شيء كان معها فإنها تكون تسعة ولا تكون عشرة البتة. فإن لم تجعل «مع» صفة للتسعة، بل للموصوف بها، فتكون كأنك قلت: إن العشرة تسعة، ومع كونها تسعة هي أيضًا واحد، فذلك أيضا خطأ، بل هذا كله مجاز من اللفظ مغلط، بل العشرة مجموع التسعة والواحد إذا أخذا جميعًا فصار منهما شيء غيرهما.)

■ **الشرح**

يريد بيان ما ذكرناه آنفًا من أن العدد بسيط الماهية، وأن فصله تعيّن كثرته التي هي نوعه، فلا يقال أن العشرة خمسة وخمسة، أو تسعة وواحد، لأن فصل العشرة هو تعيّن الكثرة في حدذ العشرية وانقسامها عين انعدامها، فلا يتوهم

أن تكـرر الآحـاد تدريجـي منه يحصل العـدد، بل هـو كثرة دفعيـة يتحصل من تعيّنهـا عدد خـاص، فلو قلنا إن العشـرة تسـعة وواحد فهذا العطف يسـتبطن التشـريك فهل يراد عندئذ من قولنا العشـرة تسعة وواحد أن العشرة تسعة وأنها واحـد، على حد قول القائل الجدار أبيض وجسـم، بمعـنى الجدار أبيض والجدار جسـم؟ هذا واضح البطلان، إذ ليسـت ماهية العشـرة ماهية التسـعة والواحد، هذا كله لأجل بيان بساطة ماهية العشرة وكل عدد.

وكذلـك لـو كان المقصـود مـن أن العشـرة تسـعة وواحـد نحو مـن التركيب التقييدي بمعنى أن العشرة هي تسعة بقيد كونها مزيدة على الواحد ويضاف إليها الواحد على نحو كون الإنسـان حيوانًا بقيـد الناطقية، فهذا باطل أيضًا، لأن تقيد الحيـوان بالناطـق عين كون قولك إن الإنسـان هو الحيوان الـذي هو خصوص الناطـق مـن الحيـوان، وهـذا لا يجـري في محـل كلامنا لأنـه يـؤول إلى القول إن العشرة هي خصوص التسعة التي تكون واحدًا.

وكذلـك إن كان المقصود أن العشـرة هي التسـعة بشـرط ـ لا بقيـد ـ انضمام الواحـد بحيث لو كانت بشـرط لا عن الواحد لا تكون عشـرة، فهذا باطل أيضًا، لأن ماهية العشـرة ليسـت مركبـة من ماهيتين، بل هي ماهيـة واحدة، وإلا لكان للعشرة خصوصية التسعة وخصوصية الواحد وهذا باطل.

وصفـوة الـكلام في هـذا المطلـب أن العدد كثـرة واحـدة أي ماهيـة واحدة بسـيطة، وأن الكثـرة هي عينـة ذات العدد وأن ليسـت ماهية العـدد مركبة من ماهيـات، اللهم نعم إن الانضمام والانفصال الحاصـل إنما هو علة معدّة لعروض العـدد، فانفصـال العشـرة إلى خمسـة وخمسـة ليس بمعـنى أن العشـرة صارت خمسـة وخمسـة بل بمعنى انعدام العشـرة وحدوث الخمسـة والخمسـة التي هي

ماهيــة أخــرى غير ماهية العشــرة، وكذلــك إذا انضم عدد إلى عــدد آخر، وهذا المراد من قوله (بل العشــرة مجموع التســعة و الواحد إذا أخذا جميعًا فصار منهما شيء غيرهما).

وكل ذلــك لنكتــة أن العدد فصله المميــز لذاته تحدد كثرتــه، فلا يكون مركبًا مــن تحدديــن لكثرتــين، والقــول بــأن العدد مركــب من عدديــن يــؤول إلى أمر محــال وهــو أن العدد الذي فرض مركبًا ســيكون على ذلك حاويًــا لفصول بعدد المركبات، وهي فصول عرضية لا طولية، ينشــأ عنها خصوصيات ماهوية متباينة بالنــوع، كمــا تبيّن ســابقًا، وأما الخيال والوهــم فبالمجاز يقول إن العشــرة صارت خمســتين أو إن العشــرة خمســة وخمســة، وهو مجاز بلحاظ ما كان وســيكون بعد الانضمام أو الانفصال لا على وجه الحقيقة.

 القسم الثالث: في تعريف العدد

قال الشــيخ (وحد كل واحد من الأعداد ـ إن أردت التحقيق ـ هو أن يقال: إنه عــدد من اجتماع واحد وواحد وواحــد وواحد، وتذكر الآحاد كلهــا. وذلك لأنه لا يخلو إما أن يحد بالعدد من غير أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه، بل بخاصية من خواصه، فذلــك يكون رســم ذلــك العدد لا حده مــن جوهره، و إمــا أن يشــار إلى تركيبه مما ركــب منه. فــإن أشــير إلى تركيبه مــن عددين دون الآخــر مثلًا أن تجعل العشــرة مــن تركيب خمســة وخمســة لم يكن ذلــك أولى من تركيب ســتة مــع أربعة، وليس تعلــق هويته بأحدهما أولى من الآخر. وهو بما هو عشــرة ماهيــة واحدة، ومحال أن تكــون ماهيــة واحدة، وما يدل عــلى ماهية من حيث هي واحــدة حدود مختلفة.

فــإذا كان كذلــك فحــده ليس بهــذا ولا بــذاك، بل بما قلنــا. ويكــون ـ إذا كان

ذلك كذلك ـ وقد كان له التركيب من خمسة وخمسة، ومن ستة وأربعة، ومن ثلاثة وسبعة، لازمًا لذلك وتابعًا، فتكون هذه رسومًا له.

على أن تحديدك بالخمسة يحوج إلى تحديد الخمسة فينحل ذلك كله إلى الآحاد وحينئذ يكون مفهوم قولك: إن العشرة من خمسة وخمسة، هو مفهوم قولك من ثلاثة وسبعة، وثمانية واثنين، أعني إذا كنت تلحظ تلك الآحاد.

فأما إذا لحظت صورة الخمسة والخمسة، والثلاثة والسبعة، كان كل اعتبار غير الآخر. وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات، بل إنما تتكثر لوازمها وعوارضها، ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم: لا تحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هو ستة مرة واحدة. ولكن اعتبار العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار إلى الرسوم.)

■ الشرح

إذا أردنا أن نعرف العدد، فإما أن نعرفه فنقول إنه مجموع الآحاد المعينة، فقولنا (مجموع الآحاد) جنسه، والتعيّن فصله، وقد مرّ ذلك، فيكون تعريف الثلاثة مثلًا مجموع الآحاد الثلاثة، وهكذا، وإما أن نفصّل التعين والحد، فنقول إن الثلاثة هي الواحد والواحد والواحد فقط.

هذا كله إذا أردنا تعريف العدد بكنهه، ولكن إذا أردنا أن نعرفه برسمه أو بما يميزه بنحو مطلق لا بالكنه، فنقول مثلًا إن العشرة هي خمسة وخمسة، على الوجه الذي قدّمنا بيانه، فيكون هذا تعريفًا رسميًا لا حديًا إذ لم نبيّن الجنس ولا الفصل، وإنما بيّنا العدد من حيث أمر عرضي وهو أن العشرة مثلًا تنقسم إلى خمسة وخمسة، وليس كون العشرة منقسمة إلى خمسة وخمسة بذاتي للعشرة،

لكـون الانقسـام إليهمـا ليـس داخـلًا في حقيقتـه ولكونهـا تنقسـم إلى غيرهما كالانقسـام إلى السـتة والأربعة أو السـبعة والثلاثة أو الثمانية والاثنين، وكل هذه الأمـور لـو عدّت تعريفًا للعشـرة بالحد للزم أن تكون ذاتيـات ولا أحد أولى منها عندئـذ بالذاتيـة للعشـرة من الآخـر، والأمر واضح بعـد بيان أن العـدد في ذاته كثـرة واحدة لا يكون الانقسـام محـددًا ومعرّفًا لها.

هـذا مضافًـا، إلى أننا لو عرفنا العشـرة بأنها خمسـة وخمسـة، وجعلنـاه حدًا لا رسمًـا، فهـذا يحوجنـا من جديـد إلى تعريـف الخمسـة، فتكون الخمسـة هي الثلاثـة والاثنـين، ومن ثم يحد الثلاثة والاثنين كذلـك، إلى أن يصل التحديد إلى الآحاد، فتكون الخمسـة هي الواحد والواحد إلى خمسـة، وهكذا يؤول التعريف في الواقـع إلى مـا ذكرنـاه في مسـتهل البحث من أن مـا ينبغي تعريـف العدد به إمـا أن يكـون بقول مجمل من أنهـا الكثرة من آحـاد معيّنة أو بقـول مفصّل عبر قول إنها واحد وواحد وواحد إلى الخمسة.

هـذا فيمـا لـو لحظنـا تعريف العشـرة مثـلًا وأنها خمسـة وخمسـة أو سـبعة وثلاثـة مـن حيـث انحلالهـا إلى الآحـاد، وأما لـو لحظنـا الصـورة الاجتماعية مـن الخمسـة والخمسـة في تعريف العشـرة أو الصـورة الاجتماعية من السـبعة والثلاثـة، فلا يـؤول أحدهما للآخـر كما في اللحاظ السـابق، وذلـك لأن الهيئة مـن الخمسـتين غير الهيئة مـن اجتماع السـبعة والثلاثة كما هـو واضح، وبهذا الاعتبار يكون التعريف رسميًا ولا يؤول إلى التعريف الحدّي الذي بيّناه، ولذا قال (فأمـا إذا لحظت صورة الخمسـة والخمسـة، والثلاثـة والسـبعة، كان كل اعتبار غيـر الآخر).



القسم الرابع: في كون الاثنين عددًا ودفع ما يتوهم قباله

قــال الشــيخ (ومــن الواجب، ومما يجــب أن يبحث عنــه من حــال العدد حال الاثنوة.

فقــد قال بعضهم: إن الاثنوة ليســت مــن العدد، و ذلك لأن الاثنــوة هي الزوج الأول، والوحــدة هــي الفرد الأول، و كما أن الوحدة التي هــي الفرد الأول ليس بعدد، فكذلــك الاثنوة التي هي الــزوج الأول ليس بعدد. وقال: ولأن العدد كثرة مركبة من الآحــاد، والآحاد أقلها ثلاثة، ولأن الاثنوة لا تخلو إن كانت عددًا إما أن تكون مركبة أو لا تكون، فإن كانت مركبــة فنعدها غير الواحد، و إن كانت عددًا أولا فلا يكون لهــا نصــف. وأما أصحاب الحقيقــة فلا يشــتغلون بأمثال هذه الأشــياء بوجه من الوجــوه، فإنــه لم تكن الوحدة غير عــدد لأجل أنها فرد أو زوج، بــل لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات.

ولا إذا قالــوا: مركبــة مــن وحــدات، يعنون بهــا ما يعنيــه النحويــون من لفظ الجمــع وأن أقلــه ثلاثة بعد الاختلاف فيه، بل يعنون بذلــك أكثر وأزيد من واحد. وقــد جــرت عادتهــم بذلــك، ولا يبالــون أن لا يوجد زوج ليــس بعــدد، و إن وجد فرد ليس بعدد، فما فرض عليهم أن يدأبوا في طلب زوج ليس بعدد.

وليســوا يشــترطون في العــدد الأول أن يكــون لا نصف له مطلقًــا، بل لا نصف لــه عددًا مــن حيث هــو أول، و إنما يعنــون بالأول أنــه غير مركب مــن عدد.)

- **الشرح**

هنــا يختــم الشــيخ الفصل بالــكلام عن حــال الاثنــين، وذلك لمناســبة ورود تشــكيك طرحه البعض من أنها ليســت بعــدد، فقد زعموا ذلك لعدة شــبهات:

الشبهة الأولى: إن الواحد ليس بعدد على ما هو اتفاق الحكماء، وهو أول فرد فلا بد على ذلك أن لا تكون الاثنين عددًا لأنها تشارك الواحد في الأولية إذ هي أول زوج. وهو الذي عبر عنه بقوله (إن الاثنوة ليست من العدد، و ذلك لأن الاثنوة هي الزوج الأول).

وهذا كما هو واضح تمثيل لا قياس برهاني مفيد، وذلك لأنه يسري حكم أحد المتماثلين في وصف ليس بعلة للاتصاف إلى المماثل الآخر، فقال الواحد ليس بعدد لأنه يوصف بالأولية، كذلك الاثنين ليست بعدد لأنها توصف بالأولية، وليس الأمر كذلك، فليس الواحد بخارج عن العددية لأنه أول، بل لأنه مبدأ الأعداد جميعًا على ما ذكره الحكماء وأنه ليس بكم منفصل، هذا مضافًا إلى أن حقيقة العدد تُخرج الواحد عن العددية لا لأن الواحد فرد، بل لأن العدد هو المركب من الآحاد وليس الواحد كذلك، بخلاف الاثنين فإنها مركبة من آحاد. وقد أجاب عن الشبهة بما بيّناه في قوله (فإنه لم تكن الوحدة غير عدد لأجل أنها فرد أو زوج، بل لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات).

الشبهة الثانية: إن العدد مركب من آحاد، والآحاد بحسب الوضع اللغوي جمع، وأقل الجمع ثلاثة، ولذا لا تكون الاثنين عددًا لكونها غير مركبة من آحاد. وهو مفاد قوله (ولأن العدد كثرة مركبة من الآحاد، والآحاد أقلها ثلاثة).

وجوابه أوضح من أن يبيّن، إذ الآحاد المقصودة ههنا بحسب الجمع المنطقي أي ما يزيد على الواحد مطلقًا لا بحسب الوضع اللغوي الخاص في العربية، ولذا قال (ولا إذا قالوا: مركبة من وحدات، يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع).

الشبهة الثالثة: إن الاثنين إما أن تنقسم أو لا، والذي ينقسم من الأعداد إنما ينقسم إلى أعداد كالعشرة إلى خمسة وخمسة، بخلاف الاثنين فإنها تنقسم إلى واحد

وواحد وليس الواحد بعدد، وإن لم تنقسم فلا يكون لها نصف والحال أن لها نصف، فلا تكون الاثنين من الأعداد. وهو المراد بقوله (ولأن الاثنوة لا تخلو إن كانت عددًا إما أن تكون مركبة أو لا تكون، فإن كانت مركبة فنعدها غير الواحد، وإن كانت عددًا أولا فلا يكون لها نصف.).

وجوابه واضح كذلك إذ يرجع إلى توهم التركب في الاعداد وأن حقيقة الاثنين هي الواحد والواحد، والحال أنا قد بيّنا أن العدد كثرة واحدة على نحو الدفع لا التدريج والتركيب، أو فقل إن حقيقة العدد أنه مركب من آحاد وهذا ما ينطبق على الاثنين دون الواحد، وإن شئت قلت ليس المراد من انقسام العدد كونه ينقسم إلى عددين، بل مطلق الانقسام هو المراد فيشمل الاثنين التي تنقسم إلى واحد وواحد.

▪ تتمة: في حال القلّة وأنها أمر قياسي

قال الشيخ (وإنما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد، فالاثنوة أول العدد، وهو الغاية في القلة في العدد. وأما الكثرة في العدد فلا تنتهي إلى حد، وقلة الاثنوة ليست مما تقال بذاتها، بل بالقياس إلى العدد.

وليس إذا لم تكن الاثنوة أكثر من شيء يجب من ذلك أن لا تكون قلتها بالقياس إلى غيرها، فليس يجب أن يكون ما يعرض له إضافة إلى شيء يلزم أن تكون له إضافة أخرى إلى شيء آخر يقارن تلك الإضافة، فإنه ليس يجب إذا كان شيء من الأشياء تعرض له إضافتان إضافة قلة وإضافة كثرة معًا ـ حتى يكون كما أنه قليل بالقياس إلى شيء فهو كثير بالقياس إلى شيء آخر ـ فيلزم من ذلك أن تكون كل قلة تعرض لشيء يعرض له معها الكثرة، كما

أنـه ليـس إذا كان شيء هـو مالكًا ومملـوكًا يجـب أن لا يكون شيء مالـكًا وحده، أو شيء هـو جنـس ونوع يلـزم أن لا يكون شيء هـو جنس وحده، فإنـه ليس إنما صـار القليـل قليـلًا لأجل أن لـه شـيئًا هو أيضًـا عنده كثيـر، بل لأجل الشـيء الـذي ذلك الشـيء بالقياس إليـه كثير.

فالاثنـوة هـي القلـة الأقلة، أما قلـة فبالقيـاس إلى كل عدد لأنهـا تنقص عن كل عـدد، وأمـا الأقلة فلأنها ليسـت بكثيـر عند عـدد، و إذا لم تقـس الاثنوة إلى شيء آخر لا تكـون قليلة.

والكثـرة يفهـم منها معنيـان: أحدهما أن يكون الشـيء فيه مـن الآحاد فوق واحـد، وهذا ليـس بالقياس إلى شيء آخـر البتة، والآخر أن يكون الشـيء فيه ما في شيء آخـر وزيادة، وهذا هو الـذي بالقياس.

وكذلـك العظـم والطـول والعـرض، فالكثـرة مطلقـة تقابـل الوحـدة مقابلة الشـيء مع مبدئه الـذي يكيله، والكثرة الأخـرى تقابل القلـة مقابلة المضاف، ولا تضـاد بـين الوحدة والكثـرة بوجه مـن الوجوه، وكيـف والوحدة تقـوم الكثرة، ويجـب أن نحقق القـول في هذا.)

▪ **الشرح**

بعـد أن بيّن أن الاثنـين عدد وأنها أول الأعداد، قال إنهـا غاية في القلة، ولذا شرع في بيان الفرق بين القلة والكثرة، فذكر أن القلة معنى قياسي دائمًا، فلا يقال هـذا قليـل إلا بالقياس إلى ما هو أكثر منه، وأما الشـيء في نفسـه ودون قياس فلا يوصـف بالقلـة البتة، بخلاف معـنى الكثرة الـتي تقال باعتباريـن، أحدهما اعتبـار نفسـي والآخر اعتبار قيـاسي، فيقال بالاعتبار الثاني هـذا أكثر من ذلك

أي بالقيـاس إليه، فيكون كثيرًا بالقيـاس إلى القليل، ويقال بالاعتبار الأول هذه كثـرة في نفسـها كما مرّ منا أن العـدد كثرة واحدة، والكثرة نظيـر الطول والعرض والعظمـة من حيث أن لـكل من هذه الثلاثة اعتبار نفســي وآخر قياسي، فيقال كل خط طويل من جهة نفسـية ولكن قـد يؤخذ خط ما بالقياس إلى خط آخر فيقال أطول، وكذا العرض والعظمة بمعنى الحجم.

ومن هنا استشـكل بعضهم في أن الاثنين أقل الأعـداد، لأن الأقلية والأكثرية متضايفين وقياسيين، فإذا كانت أقل بالنسبة لعدد ما فلا بد أن تكون أكثر بالنسبة لعـدد آخـر، فيقال مثلًا إن الخمسـة أقل من السـتة وأكثر مـن الأربعة، والحال أن الاثنـين أول الأعـداد فلا تكون أكثر مـن عدد وبالتالي لا توصـف بالأقلية.

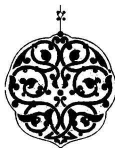
وجوابـه أنـه لا تلازم بـين الأقلية والأكثريـة بالمعنى الذي ذكـر، فلا مانع من كـون الاثنـين أقـل من عـدد غيرها وليسـت بأكثـر من عـدد آخـر، ونظير هذا الـكلام ما ذكر في برهان اسـتحالة التسلسـل وهو أن كل علـة لا يمكن أن تكون مـن جهـة أخرى وبالقيـاس إلى أمر آخـر معلولة، للـزوم عدم الانتهـاء إلى علة غير معلولة وهو التلسلسـل الباطل، فكذا لا ملازمـة بين الاتصاف بالأقلية وأنها مـن جهـة أخرى أكثر، وقد ذكر الشـيخ تمثيلًا آخر حيث قـال (كما أنه ليس إذا كان شيء هو مالكًا ومملوكًا يجب أن لا يكون شيء مالكًا وحده).

وقولـه (وإذا لم تقـس الاثنـوة إلى شيء آخـر لا تكون قليلة) يريـد به أن كل عـدد يوصف بالكثرة النفسـية، فالاثنين مضافًا لوصفهـا بالأقلية التي هي وصف قيـاسي توصـف بالكثـرة النفسـية، وإن لم توصف بالكثـرة القياسـية بأي جهة من الجهات كما بيّنا.

قولـه (فالكثرة مطلقـة تقابل الوحدة مقابلة الشـيء مع مبدئـه الذي يكيله،

والكثـرة الأخـرى تقابل القلة مقابلـة المضاف) يريد به أن الكثرة النفسـية ـ غير القياسـية ـ لا تقابـل الوحدة بأحد أنـواع التقابل الأربعة مـن التضاد والتناقض والتضايـف والملكـة وعدمها، بل التقابل من سـنخ مقابلة المكيـل بالمكال، وهذا ما سـيأتي تحقيقـه في الفصل القادم.

أما الكثرة القياسية فتقابل القلة مقابلة التضايف.



[الفصل السادس] (و)
فصل في تقابل الواحد والكثير

القسم الأول: في نفي أنحاء التقابل بين الواحد والكثير

■ الأمر الأول: في نفي تقابل التضاد بين الواحد والكثير

قال الشيخ (وبالحري أن نتأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد، فقد كان التقابل عندنا على أصناف أربعة، وقد تحقق ذلك. وسنحقق بعد أيضًا أن صورة التقابل توجب أن تكون أصنافه على هذه الجملة، وكان من ذلك تقابل التضاد.

وليس يمكن أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجملة، وذلك أن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الأضداد يقوم ضده، بل يبطله وينفيه.

لكن لقائل أن يقول: إن الوحدة والكثرة هذا شأنهما، فإنه ليس يجب أن يقال: إن الضد يبطل الضد كيف كان، بل إن قال: إن الضد يبطل الضد بأن

يحـل في موضوعـه، فالوحدة أيضًا من شـأنها أن تبطل الكثرة بـأن تحل الموضوع الـذي للكثـرة، على ما جـوزت أن يكون الموضـوع تعرض له الوحـدة والكثرة.

فنقول في جواب هذا الإنسـان: إن الكثرة كما أنها إنما تحصل بالوحدة فكذلك الكثـرة إنما تبطل ببطـلان وحداتها، ولا تبطل الكثرة البتة لذاتهـا بطلانا أوليًا، بل يعـرض لوحداتهـا أولًا أن تبطـل، ثم يعرض لهـا أن تبطل معها لبطـلان وحداتها. فتكـون الوحـدة إذا أبطلت الكثرة فليس بالقصـد الأول تبطلها، بل إنما تبطل أولا الوحـدات الـتي للكثرة عن حالهـا بالفعـل إلى أن تصير بالقوة، فيلـزم أن لا تكون الكثـرة. فـإذن الوحدة إنمـا تبطل أولًا الوحدة على أنها ليسـت تبطـل الوحدة كما تبطـل الحرارة البـرودة. فإن الوحـدة لا تضاد الوحـدة، بل على أن تلـك الوحدات يعرض لها سبب مبطل بأن تحدث عنه هذه الوحدة وذلك ببطلان سطوح.

فـإن كان لأجل هـذه المعاقبة التي عـلى الموضوع يجب أن تكـون الوحدة ضد الكثـرة، فـالأولى أن تكـون الوحدة ضـد الوحدة وعـلى أن تكون الوحدة ليسـت تبطـل الوحـدة إبطال الحـرارة للبـرودة، لأن الوحـدة الطارئـة إذا أبطلـت الوحدة الأولى أبطلتهـا عمـا ليس هو بعينه موضوع الوحدة الأخـرى، بل الأحرى أن يظن أنه جزء موضوعه.

وأمـا الكثرة فليسـت تبطـل عن هذه الوحـدة بطلانا أوليًا، بـل ليس يكفي في شـرط المتضادين أن يكون الموضوع واحدًا يتعاقبـان فيه بل يجب أن تكون ـ مع هذا التعاقب ـ الطبائع متنافية متباعدة، ليس من شـأن أحدهما أن يتقوم بالآخر للخلاف الذاتي فيهما وأن يكون تنافيهما أوليًا.

وأيضـا فلقائـل أن يقول: إنه ليـس موضوع الواحد والكثير واحدًا، فإن شـرط المتضاديـن أن يكـون للاثنـين منهمـا بالعـدد موضـوع واحـد، و ليـس لوحدة

بعينهـا وكثرة بعينها موضـوع واحد بالعدد، بـل في موضوع واحـد بالنوع. وكيف يكـون موضوع الوحـدة و الكثرة واحـدا بالعدد؟)

■ **الشرح**

بعـد أن انتهـى الشـيخ من بيـان أحـكام الواحد وأحـكام الكثيـر الذي هو العـدد، انتقـل لبيان العلاقة بينهمـا، وتوهم التقابـل بين الواحـد والكثير ناشئ مـن اعتقـاد امتنـاع اجتماعهما في موضـوع واحد بشـخصه، فلا يمكن لموضوع واحـد أن يكـون كثيرًا من حيث هو واحد، فلذا صار البحث عند من توهم ذلك إلى البحـث عـن سـنخ التقابل بينهما من أنحـاء التقابل الأربعـة المعروفة، أعني التضـاد والتناقـض والتضايف والملكة وعدمها، والشـيخ في هـذا الفصل بصدد إبطال هذا التوهم.

وأول مـا أشـار إليه الشـيخ هو بحـث التقابل الذي سـبق أن بحثه مفصلًا في المنطـق[1] وفي الإلهيات[2]، فيبحـث في صحة انطباق أنحـاء التقابل الأربعة على الواحـد والكثير، فيذكر ههنـا أولًا التضاد.

والـذي ينبغـي أن يعلـم أن التضاد حتى يتحقـق بين معنيين لا بـد من توافر أحكام ثلاثة رئيسـية:

١ـ أن الضد يُعدم ضده عن موضوعه

٢ـ الضدان يتعاقبان على موضوع واحد شخصي

٣ـ الضدان بينهما غاية الخلاف

---

(١) المقالة السابعة من الفن الثاني.

(٢) المقالة السابعة.

وهـذه الأحكام الثلاثة غيـر متوفرة في العلاقة بين الواحـد والكثير، فالواحد لا يعـدم الكثيـر، بل يقوّمـه كما تقدم، حيـث ظهر لنا أن الكثيـر مجموع الآحاد، ولا يتقوّم الشيء بما يعدمه كما هو واضح، إذ المقوّم يدخل في تكوّن ووجود الشيء لا إعدامه.

كذلـك لا ينطبـق الحكم الثاني عـلى الواحـد والكثير، فهمـا لا يتعاقبان على موضوع واحد شـخصي، فإذا كان لدينا ماء واحد في إناء واحد مثلًا، وثم قسمناه إلى ماءيـن في إناءيـن أو ثلاثة في ثلاثة، فلم تعقب الكثـرة الحاصلة الوحدة في موضوع شـخصي واحـد، بل للكثرة موضـوع غير موضوع الوحـدة، فلا تعاقب أصـلًا بـين الكثير والواحـد على موضوع شـخصي. وكذلك إن الواحـد إذا أزال الكثير كما لو اتصلت الأواني المختلفة في إناء واحد، فموضوع الكثرة غير موضوع الوحدة، مضافًا إلى أن الكثرة لم تنعدم أولًا وبالذات، بل انعدمت ثانيًا وبالعرض بإعدام وحداتها بالاتصـال بينها، فلا يقال أصلًا إن الوحدة أزالت الكثرة وحلّت محلهـا في موضوعهـا، بل لا زوال للكثـرة إلا بالعرض، وهذا مفـاد قوله (ولا تبطل الكثـرة البتـة لذاتهـا بطلانا أوليًا، بل يعـرض لوحداتهـا أولًا أن تبطل، ثم يعرض لهـا أن تبطل معها لبطـلان وحداتها)، ثم إذا كان الأمر كذلـك، فالأولى أن يكون التضـاد بـين الوحدة والوحـدة، وهو واضح البطلان إذ الشـيء لا يضاد نفسـه، فالوحـدة في الحقيقـة عندما تزيـل وحدة أخـرى لا تزيلها من بـاب إزالة الضد لضده كما هو حال إزالة الحرارة للبرودة، بل تزيلها بإزالة موضوعها، فتأتي الوحدة الـتي نشـأت عن اتصال المـاء في الأواني المختلفة عن إزالـة موضوع الوحدات، وإن شـئنا أن نشـبه الأمر فنقول إن الوحدات السابقة أشبه بكونها جزء موضوع الوحـدة اللاحقـة، وإنمـا قلنا أشـبه لا أن السـابق واقعًا جزء موضـوع اللاحق،

لما تقدم أن العدد بسيط لا جزء له، وكيف يكون الماضي الذي زال جزء موضوع الحاضر؟! وهذا ما أراده بقوله (بل الأحرى أن يظن أنه جزء موضوعه).

ولا ينبغي أن يقال إن الواحد والكثير يتعاقبان على موضوع واحد بالنوع، كما أن كثرة المياه عرضت المياه النوعي وكذلك وحدته، فهذا باطل لكون شرط التعاقب الذي هو من أحكام التضاد أن يكون على موضوع شخصي واحد لا نوعي كذلك، وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله (و ليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد، بل في موضوع واحد بالنوع.)

كيف كان، فقد ذكر الشيخ انتفاء هذا الحكم عن الواحد والكثير - أعني حكم التعاقب على موضوع واحد - عبر ذكر ما قد يستشكله شخص ما في هذا المقام، وذلك في قوله (لكن لقائل أن يقول: إن الوحدة والكثرة هذا شأنهما...الخ.)

كذلك بالنسبة للحكم الثالث، فليس بين الوحدة والكثرة غاية الخلاف، فالكثرة مثل والاثنين والثلاثة والأربعة وبقية الأعداد، ليس بينها وبين لاواحد غاية الخلاف إذ في كل مرة يمكن فرض عدد أبعد عن الواحد من العدد المقيس إلى الواحد، فليس بين الواحد والثلاثة غاية الخلاف إذ الأربعة أبعد، وكذلك بين الأربعة والواحد وهكذا لا إلى نهاية، وهو ما أفاده بقوله (وأما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا أوليًا)، إذ المقصود بغاية الخلاف أن يكون الخلاف ذاتي أولي بين المتضادين بحيث يزيل الضد الأول الثاني لذاته.

▪ الأمر الثاني: في نفي تقابل الملكة والعدم عن الواحد والكثير

قال الشيخ (ثم لا يخفى عليك أن تعلم مما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه وله، فقد ظهر وبان أن التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل

التضـاد. فلننظر هـل التقابل بينهمـا تقابل الصـورة والعدم؟

فنقـول: إنـه يلـزم أول ذلـك أن يكـون العدم منهمـا عدم شيء من شـأنه أن يكـون للموضوع أو لنوعه أو لجنسـه، على ما قد مضى لك مـن أمر العدم. ولك أن تتمحـل وجهـا تجعل به الوحدة عـدم الكثرة فيما من شـأنه بنوعه أن يتكثر، وأن تتمحـل وجهـا آخـر تجعـل به الكثـرة عـدم للوحـدة في أشـياء في طبيعتها أن تتوحـد. لكـن الحق لا يجـوز أن يكـون شـيئان كل واحد منهما عـدم وملكة بالقياس إلى الآخر، بل الملكة منهما هو المعقول بنفسـه الثابت بذاته، وأما العدم فهـو أن لا يكون ذلك الشـيء الذي هـو المعقول بنفسـه الثابت بذاتـه فيما من شأنه أن يكون، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة.

وأمـا القدمـاء فقـوم جعلـوا هـذا التقابل مـن العـدم والملكـة، وجعلوها هي المضـادة الأولى، ورتبوا تحت الملكة والصورة: الخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنـور والسـاكن والمسـتقيم والمربـع والعلـم والذكـر، وفي حيـز العـدم مقابلات هـذه كالشـر والـزوج والكثـرة واللانهايـة واليسـار والظلمـة والمتحـرك والمنحني والمستطيل والظن والأنثى.

وأمـا نحن فقد يصعب علينـا أن نجعل الملكة هي الوحـدة ونجعل الكثرة هي العدم. أما أولًا، فإنا هوذا نحد الوحدة بعدم الانقسـام أو عدم الجزء بالفعل، ونأخذ الانقسـام والتجـزؤ في حد الكثرة، وقـد ذكرنا ما في هـذا. وأما ثانيًا، فـإن الوحدة موجـودة في الكثـرة مقومـة لهـا، وكيـف تكـون ماهية الملكـة موجـودة في العدم حـتى يكـون العـدم يتألف مـن ملكات تجتمـع؟ وكذلـك إن كانـت الملكة هي الكثـرة فكيف يكون تركيـب الملكة من أعدامها؟ فليس يجـوز أن تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة.)

■ **الشرح**

يذكر الشيخ ههنا أن الواحد لا يقابل الكثير تقابل الملكة والعدم، وذلك لعدم انطباق أحكام هذا النوع من التقابل عليهما.

وأحكام الملكة والعدم هي:

١ـ أن يكون التقابل بين طرفين أحدهما عدم للآخر.

٢ـ أن يكون الموضوع الفاقد للملكة لديه شأنية الاتصاف بالملكة شخصًا أو نوعًا أو جنسًا، بمعنى أن شأنية الاتصاف إما أن ترجع لشؤونه الشخصية كالأمرد، أو لنوعه أو لجنسه.

وهذان الحكمان غير موجودين بين الواحد والكثير، وذلك لأنهما معنيان محصلان وجوديان وليس أحدهما عدمًا للآخر، وقد ذكرنا سابقًا أن الواحد موجود وأن الكثير موجود كذلك بوجود مبدأه الذي هو الواحد، فلا يكون بين الواحد والكثير تقابل الملكة والعدم لفقدان هذا الشرط.

ثم إن الشيخ يشير إلى نكتة لطيفة في المقام وحاصلها أنه لا يمكن في باب الملكة والعدم أن يكون أحدهما أيًا كان هو الملكة والثاني هو العدم، لا يمكن أن يقال تارة إن العمى عدم ملكة البصر، وأخرى إن البصر عدم ملكة العمى، وذلك لأن الملكة أمر وجودي محصل الذات في نفسه وإنما عدم الملكة يعرّف بالملكة لا بالعكس، فيقال إن الظلم مثلًا هو عدم العدل ولا يقال إن العدل عدم الظلم، وهو مفاد قوله (بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته، وأما العدم فهو أن لا يكون ذلك الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شأنه أن يكون، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة)، فإذا أريد أن يقال إن بين الوحدة والكثرة ملكة وعدم لا بد من معرفة ما هو متحصل الذات أولًا.

نعم بعض قدماء الإشراقيين جعل الوحدة هي الوجود والكثرة هي العدم، وجعلوهما متضادين بالتضاد العرفي أي مطلق عدم الاجتماع ولو كان أحدهما عدميًا، والشيخ يجيب على ذلك بما حاصله أنه لو سلّمنا أن أحدهما عدم للآخر، فالأولى أن تكون الوحدة هي المعدومة لا الكثرة لأن الوحدة هي عدم الانقسام فيدخل في ذاتها أنها عدم، وإن كنا في الحقيقة لا نعتقد ذلك وقد مرّ أن الوحدة والكثرة أمور بديهية التصور وتعريفاتها لو أخذت على وجه الحقيقة لكانت دورية، وأن كلاهما معنيان وجوديان، هذا مضافًا إلى أن قول القائل إن الكثرة هي العدم والوحدة هي الوجود، ينافي ما حققناه من أن الكثرة متقومة بالوحدة إذ يلزم على ذلك تقوّم المعدوم بالموجود وهو واضح البطلان، وكذلك إن قال قائل إن الكثرة هي الملكة والوحدة هي العدم، يلزمه تقوم الموجود ـ الكثرة ـ بالمعدوم ـ الوحدة ـ وكل ذلك باطل.

▪ الأمر الثالث: في نفي تقابل التناقض بين الواحد والكثير

قال الشيخ (**و إذ لا يجوز هذا فليس يجوز أن يقال: إن المقابلة، بينهما هي مقابلة التناقض، لأن ما كان من ذلك في الألفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار، وما كان منه في الأمور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة، بل هو جنس هذا التقابل. فإن بإزاء الموجبة الثبوت، وبإزاء السالبة العدم، ويعرض في ذلك من المحال ما يعرض فيما قلنا.**)

▪ الشرح

يقول الشيخ ههنا أنه إذا أبطلنا التقابل من سنخ الملكة وعدمها بين الواحد والكثير، فبنفس ذلك يبطل تقابل التناقض بينهما، لأن بطلان تقابل الملكة

والعدم إنما كان من جهة ما يشترك به هذا النوع من التقابل مع التناقض، أي جهة كون أحدهما عدمًا للآخر، وبعبارة أخرى إن بين التناقض والملكة والعدم اشتراكًا وهو أن أحد المتقابلين عدم للآخر، فإذا كان تقابل العدم والملكة مستحيلًا بين معنيين من هذه الحيثية المشتركة، فيبطل بنفس ذلك تقابل التناقض بينهما للاتحاد في الحيثية، ولذا قال ههنا (ويعرض في ذلك من المحال ما يعرض فيما قلنا) أي يأتي ههنا ما ذكرناه سابقًا عند الحديث عن تقابل الملكة والعدم.

وهذا ما نجده في محل كلامنا، حيث إن الوحدة لا يمكن أن تكون أمرًا عدميًا وإلا سيكون العدم مقومًا للموجود، وكذا لا يمكن أن تكون الكثرة هي العدمي، وإلا سيكون العدم متقومًا بالوجود. وقد مر كل ذلك.

ثم إنه ينبغي أن يعلم أن التناقض على نحوين، أحدهما تناقض المفردات كقولنا إنسان ولاإنسان، ويقال له تقابل لفظي، والثاني تقابل المركبات وهو السلب والإيجاب في القضايا. والأمر سهل إذ من الواضح أن التناقض بين الواحد والكثير ليس لفظيًا فليس الكثير هو اللاواحد ولا العكس، فلكلّ معناه المحصل، وكذا ليس التقابل من السنخ الثاني غير متحقق لما ذكرناه من المحذور.

▪ الأمر الرابع: في نفي تقابل التضايف بين الواحد والكثير

قال الشيخ **(فلننظر أنه: هل التقابل بينهما تقابل المضاف؟ فنقول: ليس يمكن أن يقال: إن بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف، وذلك لأن الكثرة ليس إنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى تكون إنما هي كثرة لأجل أن هناك وحدة، وإن كان إنما هي كثرة بسبب الوحدة. وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون إلا بشيء وبين ما لا تقال ماهيته إلا بالقياس**

إلى شيء. بل إنما تحتاج الكثرة إلى أن يفهم لها أنها من الوحدة، لأنها معلولة للوحدة في ذاتها، ومعنى أنها معلولة غير معنى أنها كثيرة، والإضافة لها إنما هي من حيث هي معلولة، والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان كما تقال ماهيتها بالقياس إلى الوحدة لكان يقال ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس إلى الكثرة على شرط انعكاس المضافين، ولكانا متكافئين في الوجود من حيث هذه وحدة وتلك كثرة، وليس الأمر كذلك).

■ **الشرح**

بعد أن أبطل الأصناف الثلاثة من التقابل بين الواحد والكثير، بقي الكلام حول الصنف الرابع وهو التضايف، ويريد ههنا بيان أنه لا يمكن للواحد والكثير أن يتقابلا تقابل التضايف.

المتضايفان لهما حكمان أساسيان:

١ـ هما معقولان بالقياس إلى بعضهما البعض، بمعنى أن ماهية كل مضاف لا تعقل إلا مع ماهية أخرى.

٢ـ هما متكافئان في الوجود الخارجي والذهني.

ومن هنا نجد أن هذين الحكمين غير متوفرين في الواحد والكثير، أما الحكم الأول فواضح أن لا ماهية الكثرة تستلزم الوحدة ولا ماهية الوحدة تستلزم الكثرة كذلك، مضافًا إلى ما مر من أن الكثرة مفهومها بديهي ترتسم في الذهن ارتسامًا أوليًا بنفس ذاتها، وعليه فليس بالضرورة أن يتصور الذهن الواحد من الكتب مثلًا إذا تصور جمعًا كثيرًا منها، وأوضح منه أنه ليس بالضرورة أن يتصور الكثير من الكتب إذا حضر في الذهن واحد منها، بخلاف التضايف

مثـلًا بـين الأب والابـن، فلا يمكن تصور زيـد الاب ما لم نتصور أن لـه ابنًا معه. اللهـم نعـم، هذا غيـر ما ذكرناه سـابقًا من أن الواحـد مبدأ الكثـرة وأنها متقومة بـه، فليـس هـذا هو المـراد من شـرط التضايـف الأول، كيـف وقد مـر أن كون الكثيـر متقـوم بالواحـد لا يجعلهما متقابلان أصـلًا، ففرق بين تقـوم مفهوم بآخر وبين كونهما متقابلان تقابل التضايف.

وأما الحكم الثاني، وهو التكافؤ في الوجود فمنتفٍ أيضًا ههنا، فليس كل موجود كثير لا بد أن يكون له واحد غير كثرته، وليس كل موجود واحد لا بد أن يتحقق له كثرة، بخلاف التضايف بين العلة والمعلول مثلًا حيث يقال إن وجود العلة بوصفها علـة يسـتلزم وجود المعلـول، والعكس بالعكـس، ولكن هل يسـتلزم الواحد أن يكـون هناك كثير كما تسـتلزم العلة وجـود المعلول؟ من الواضـح أن الأمر ليس كذلـك، فالواجب تعـالى واحد غير كثير ولا مسـتلزم لوجود كثـرة في الواجب.

 القسم الثاني: في العلاقة بين الواحد والكثير

قال الشـيخ (فـإذ قد بان لك جميع هـذا، فبالحري أن تجـزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهمـا ولكـن يلحقهما تقابل وهـو: أن الوحدة من حيث هـي مكيال تقابل الكثـرة مـن حيث هي مكيـل. وليس كون الشـيء وحـدة، وكونه مكيالًا، شـيئًا واحـدًا بـل بينهما فـرق. والوحدة يعـرض لها أن تكـون مكيالًا، كمـا أنها يعرض لهـا أن تكـون علـة. ثم الأشـياء يعرض لهـا ـ بسـبب الوحـدة التي توجد لهـا ـ أن تكـون مكاييـل، لكـن واحـد كل شيء ومكيالـه هـو مـن جنسـه. فالواحد في الأطـوال طول، وفي العـروض عرض، وفي المجسـمات مجسـم، وفي الأزمنة زمان، وفي الحـركات حركـة، وفي الأوزان وزن، وفي الألفـاظ لفـظ، وفي الحروف حرف.

وقد يجتهد أن يجعل الواحد في كل شيء أصغر مما يمكن ليكون التفاوت فيه أقل ما يكون، فبعض الأشياء يكون واحده مفترضًا بالطبع مثل: جوزة وبطيخة، وبعضهما يفرض فيه واحد بالوضع. فما زاد على ذلك الواحد أخذ أكثر من الواحد، وما نقص منه لم يؤخذ واحدًا، بل يكون الواحد هذا المفروض بتمامه، ويجعل هذا الواحد أيضًا من أظهر الأشياء في ذلك الجنس فالواحد مثلا في الأطوال: شبر، وفي العروض مثلا: شبر في شبر، وفي المجسمات: شبر في شبر في شبر، وفي الحركات: حركة مقدرة معلومة، ولا توجد حركة بهذه الصفة عامة للجميع إلا الحركات المتقدرة بالطبيعة، وخصوصًا التي لا تختلف، بل تمتد متفقة حتى تبقى واحدة في كل تقدير، وخصوصًا التي هي أقل مقدار حركة.

فالأقل مقدار حركة هو الأقل زمانًا، وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جدًا المضبوط قدرها، لأن الدور لا يزاد عليه، ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده إلى حين، بل في كل يوم و ليلة تتم دورة قريبة إلى الموجود والتجديد و إلى التجزئة أيضًا بحركات الساعات. فتكون حركة ساعة واحدة مثلًا هي مكيال الحركات، وكذلك زمانها مكيال الأزمنة، وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافات، إلا أن ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الفرض الأول.

وأما في الأثقال فنفرض أيضًا ثقل درهم ودينار واحد أيضًا. وفي أبعاد الموسيقى إرخاء النغمة التي هي ربع طنيني أو ما يجري مجراها من الأبعاد الصغار ومن الأصوات الحرف المصوت المقصور، أو الحرف الساكن، أو مقطع مقصور.

وليس يجب أن يكون كل واحد من هذه الأوضاع واقعًا بالضرورة، بل يقع بالفرض. ويمكن أن يفرض الواحد من كل باب ما هو أنقص وأزيد مما فرض، ومع

هـذا فليس يجـب إذا كان في هذه الأشـياء واحد منه مفروض أن يـكال به جميع ما هو من ذلك الجنس، فإنه يجوز أن يكون الآخر مباينا لكل ما كيل به أولًا.

فهاهنا خط مباين لخط، وسـطح مباين لسـطح، وجسـم مباين لجسم. و إذا كان الخط والسـطح والجسـم تباين جسـمًا وسـطحًا وخطًا، فكذلـك الحركة قد تبايـن الحركـة. و إذا كان كذلك فالزمان والثقل أيضًا يبايـن الزمان والثقل أيضًا، ويجـوز أن يكـون لهـذا الـذي يبايـن ذلك مبايـن غير ذلـك، وقـد علمت جميع هـذا في صناعـة التعاليم.

و إذا كان كذلك فسـتكون إذن الوحدات التي تفرض لكل جنس من هذه كثيرة و تكاد أن لا تتناهى. و إذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فسـتكون أشياء تكاد أن لا تتناهـى لأن تـكال به، ولمـا كان المكيال يعـرف به المكيل، عـد العلم و الحس كالمكاييـل للأشـياء، فإنها تعلم بهما. فقـال بعضهم: إن الإنسـان يكيل كل شيء، لأن لـه العلـم والحـس، وبهمـا يـدرك كل شيء. وبالحـري أن كـون العلـم والحـس مكيلـين بالمعلـوم والمحسـوس، وأن يكـون ذلك أصلًا لـه، لكنه قد يقـع أن يكال المكيـال أيضا بالمكيل، فهكذا يجـب أن يتصور الحال في مقابلة الوحـدة والكثرة.)

■ **الشرح**

بعـد أن أثبت الشـيخ أنـه لا تقابل بين الواحـد والكثير من أصنـاف التقابل الأربعة، شـرع ههنـا لتحقيق نـوع العلاقة بينهما.

فيذكـر أنـه قـد يتوهـم شـخص أن مـن الوجدانيـات والواضحـات لـدى العقـل أن الكثيـر لا يجتمع مـع الواحد، فلا يمكـن للكتاب الشـخصي أن يكون موضوعًـا للوحـدة والكثرة، وهذا غيـر اجتماعهما في الواحد النوعـي، كأن يقال

إن الإنسان نوعًا هو موضوع الواحد منه والكثير، لا، بل المقصود أن العقل يرى استحالة كون موضوع شخصي هو بنفسه موضوعًا للواحد والكثير، وإذا كان الأمر كذلك أي كونهما لا يجتمعان، فهما متقابلان حتمًا، إذ ليس التقابل بأصنافه الأربعة إلا عدم الاجتماع.

ويجيب الشيخ عن هذا الإشكال بأن عدم الاجتماع إنما يكون للواحد والكثير بالعرض لا بالذات، بلحاظ المكيالية والمكيلية، والمكيال هو المعيار الذي يُعرف به حال شيء آخر من جنسه.

وتفصيل ذلك أن الواحد مكيال للكثرة والكثرة مكيلة للوحدة، ولا يجتمع المكيال والمكيل في موضوع واحد، ولكن المكيالية والمكيلية أوصاف تعرضهما، فالواحد يعرضه أن يكون مكيالًا للكثرة وكذا الكثرة يعرضها أن تكون مكيلًا بالوحدة، كما تقول إن التفاحة مكيالٌ لمجموع التفاحات، بمعنى أنه تعدّ بها وتكال بها، وهذا وصف عارض على الوحدة والكثرة.

وعليه، إذا كان الأمر كذلك يعرضهما تقابل التضايف بهذا الاعتبار وإن نفيناه بالبرهان سابقًا لانتفاء أحكامه عنهما.

ثم إن المكيالية والمكيلية العارضة للواحد والكثير ليست على نمط واحد، وإنما تعرض الواحد بحسبه والكثير بحسبه، فالواحد من الأجسام جسم ومن الأوزان وزن وهكذا، فيقال مثلًا إن الغرام الواحد مكيال للغرامات الكثيرة وهو معروض للأوزان، فهو مكيال ومكيل من سنخ الأوزان.

وقوله (وقد يجتهد أن يجعل الواحد في كل شيء أصغر مما يمكن ليكون التفاوت فيه أقل ما يكون) يريد به التنبيه على أن المكيال والوحدة أن تكون أصغر الأشياء من جنسه، فطبيعة كون الشيء مكيالًا لغيره من الكثرات يقتضي

أخـذ أبسـط وأصغر الأشـياء منه، فلو أخذ شـخص وحدة «المتـر» في الأطوال وجعلـه المكيـال لم يكـن دقيقًا إذ لا يقاس به السـنتمترات والمليمتـرات وهكذا، نعـم، إذا كان المكيـال هـو وحدة من قبيل العـدد، كالجوزة والتفاحـة التي يكال بهـا التفاحـات والجـوزات، فهذه وحـدة بالطبع إذ الجـوزة واحـة بطبعها وتكون مـن حيـث هـي كذلك مكيـالًا، بخلاف مـا قدمنـاه من مثـال المتـر في الأطوال حيث إن وحدته اعتبارية وضعية.

وكذلـك في مقدار الحركة ومكيالها، لا بد مـن البحث عن مقدار حركة معتدلة وتكـون منضبطـة وواضح للعيان، وليس ذلك إلا حركـة الفلك الأقصى إذ دورته ٢٤ ساعة ومنتظمة الحركة وواضحة للعيان من خلال حركة الشمس.

وأمـا في الأثقال والنقود، فيفـرض كالدرهم والدينار وحدة ومكيالًا لبقية النقود والمثاقيل، وكذلك في الموسـيقى تكون وحدة المكيال أصغر وحدة ممكنة، وقد أشار الشيخ إلى جملة من مصطلحات علم الموسيقى.

فنقـول إنـه قد تبيّن في المقالـة الأولى أن هذا العلم ينقسـم إلى علمين، الأول هـو علم التأليف والثاني هو علم الإيقاع، أمـا العلم الأول فموضوعه النغمات من حيـث التوافـق والتنافر، والنغمة هي الصوت الذي لـه مقدار معين، وإذا تألفت النغمـة مـع نغمة أخـرى تسـمى بالاصطلاح «بُعـد»، وهـو عبارة عن النسـبة المقدارية بين تغمتين، واللحن هو مجموع النغمات.

أما علـم الإيقاع فيبحث عن الفصـول الزمنية للنغمـات، فالنغمات المتقاربة زمانًـا تكون صاخبة بخلاف الموسـيقى الهادئة التي تتباعـد فيها النغمات.

وقوله (وليس يجب أن يكون كل واحد من هذه الأوضاع واقعًا بالضرورة، بل يقع بالفـرض) يقصد به أن الوحدات التي تؤخذ مكيالًا للكثير، ليس يجب أن تكون

موجودة بالضرورة، وذلك لأنه يريد الإشارة إلى أن الكيل يؤخذ فيه اعتبار الوحدة لا تحققهـا في الواقع، فكـون الذهب بقال مثلًا بالمليغـرام لا يعني بالضرورة وجود هكـذا مقـدار، بـل الكيـل يؤخـذ فيـه الوحدة مـن حيـث اعتبارهـا لا تحققها. والأمـر واضح.

وكـذا، يمكـن أن يفرض في كل باب مـن أبواب الكيل وحـدات متعددة، كما يوضـع لقياس الطول المتر والكيلومتر والسـنتمتر وهكذا، فهي وحدات أنقص أو أزيد، وكذلك يمكن أن يكون للأنواع المندرجة تحت جنس واحد مكاييل متعددة باختلاف الاعتبارات، فإن قياس الخط المسـتقيم قـد توضع له وحدة غير الخط المنحـني وكذا السـطح المسـتوى والسـطح المنحني، ولـذا ذكر الشـيخ أنه يمكن للوحدات أن تكون كثيرة ولا تتناهى بكثرة ما يفرض للأنواع وحتى الأصناف.

وقولـه (ولمـا كان المكيـال يعـرف به المكيـل، عـد العلم و الحـس كالمكاييل للأشـياء، فإنهـا تعلـم بهما) يريد بـه أنه للوهلـة الأولى يمكن أن يقـال إن العلم يعتبر مكيالًا للمعلوم، وذلك لما ذكرناه من أن المكيال هو الشـيء الذي يعرف به حال شيء آخر من جنسـه، وهذا ما ينطبق على العلم بالنسبة للمعلوم إذ بالعلم يعرف حال المعلوم، وكذا بالحس يعرف المحسوس.

هذا بدوًا، أما عند التحقيق فالأمر على العكس، إذ العلم يكال بالمعلوم لا المعلوم بالعلـم، لأن العلـم إنما يتميّز عن الجهل بسـبب المعلـوم، لكـون المطابقة للواقع تدخل في حد العلم، فيكون المعلوم والواقع هو المكيال حقيقةً للعلم لا العكس.

▪ شبهة ودفع

قال الشـيخ (وقد يشكل من حال الأعظم والأصغر أنهما كيف يتقابلان وكيف

يقابلان المساواة. فإن المساوي يقابل كل واحد منهما، فإنه لا يجوز أن يكون المساوي والأعظم إلا متخالفين، وكذلك المساوي والأصغر، أما الأعظم والأصغر فإنهما إن تقابلا فمن المضاف، فكان هذا أعظم بالقياس إلى ما هو أصغر، فليس المساوي مضايفًا لأحدهما، بل لما هو مساو له. ويظن أنه ليس يجب حيث كان أعظم وأصغر أن يكون بينهما مساو موجود. فإن هذا قد علمته في موضع آخر.

فإذا كان الأمر على هذا، فبالحري أن يكون المساوي ليست مقابلته الأولى للأعظم والأصغر، بل لغير المساوي، وهو عدمه، مما شأنه أن تكون فيه المساواة. وليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل بأشياء لا تقدير لها، بل في أشياء لها تقدير وكمية.

فالمساوي إنما يقابل عدمه وهو اللامساواة، لكن اللامساواة تلزم هذين أعني الأعظم والأصغر. كالجنس لست أعني أنه جنس، بل أعني أنه يلزم كل واحد منهما، فإن واحدًا منهما هو عظيم، والعظيمية معنى وجودي يلزمه هذا العدم، والآخر صغير، والصغيرية من تلك الحيثية كذلك.)

■ الشرح

يريد الرد على شبهة في هذا الباب، وحاصلها أنه قد علم في المنطق وهو من البديهيات أن الشيء لا يمكن أن يكون له أكثر من مقابل، فلا يمكن للشيء الواحد أن يكون له مقابلات متعددة، أما في التناقض والملكة والعدم فواضح إذ المقابل للوجودي هو رفعه ولا يمكن أن يكون للشيء رفعان أو للمرفوع وضعان، فلا يقال مثلًا إن (ب) يقابلها (لا ب) وشيء آخر، وأما في الأمور المتقابلة الوجودية أعني التضايف والتضاد، فلا يمكن أيضًا إذ التضاد يشترط

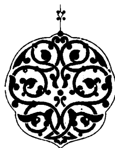
فيـه أن يكـون بـين المتضاديـن غاية الخـلاف فإن فـرض أكثر من أمـر مقابلًا لثالث فما لا شـك فيـه خروج أحدهما عـلى الأقل عن التضاد، وكـذا التضايف لأن بينهما نسـبة متكررة بين شـيئين.

إذا تبـيّن ذلك، فإن الأعظم يقابل المسـاوي تـارة والأصغر تارة أخرى، فكيف يكـون ذلـك وقد تبيّن أن للشـيء الواحد لا يكـون هناك مقابلان؟ هـذا مضافًا أن الأصغـر لـو كان مقابـلًا للأعظـم كان مـن بـاب التضايف والمسـاوي ليس كذلك، فليس المسـاوي لشيء مسـاوٍ له بالإضافة والقياس، وكذا ليس بين كل أعظـم وأصغـر مسـاوٍ، فالثلاثة أعظم مـن الاثنين وليس للثلاثة عدد يسـاويها ولا للاثنين كذلك.

والجواب الذي يطرحه الشـيخ يرجع إلى أن هذه الشـبهة أخذت ما بالعرض مكان ما بالذات، فكلّ من هذه الثلاثة أعني الأعظم والأصغر والمساوي، لها مقابل بالذات ومقابل بالعرض، أما المسـاوي فمقابله هو عدم المساوي ولكن مصاديق عدم المسـاوي تكون إمـا الأعظم أو الأصغـر، فيكون الأصغر مقابلًا للمسـاوي بالعـرض وكـذا الأعظم للمسـاوي، من حيـث كونهما مصاديـق المقابل بالذات أعني عدم المساوي.

نعم، إن عدم المسـاوي عدم ملكة المساوي، بحيث يكون التقابل بينهما فيما من شأنه أن يتصف بالمساواة، فاللون مثلًا لا يتصف بالمساواة فلا يكون موضوعًا لهذه الملكة.

وكذا الأعظم يقابله بالذات عدم الأعظم، وأما المساوي والأصغر فهي لما كانت مصاديق عدم الأعظم كانت مقابلات له بالعرض. وكذا بالنسبة للأصغر.



[الفصل السابع] (ز)
فصل في أن الكيفيات أعراض

 **القسم الأول: تحرير محل النزاع وبيان الأقوال في المسألة**

قال الشيخ «فنتكلم الآن في الكيفيات. أما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك في وجودها، وقد تكلمنا أيضًا في وجودها في مواضع أخر، ونقضنا مشاغبات من تمارى في ذلك.

لكنه إنما يقع الشك في أمرها، أنها هل هي أعراض أو ليست بأعراض. فإن من الناس من يرى أن تلك جواهر تخالط الأجسام و تسري فيها، فاللون بذاته جوهر، والحرارة كذلك، وكل واحد من هذه الأخر، فهي عنده بهذه المنزلة. وليس يقنعه أن هذه الأشياء توجد تارة وتعدم تارة، والشيء المشار إليه قائم موجود. فإنهم يقولون: إنه ليس يعدم ذلك، بل يأخذ يفارق قليلًا قليلًا، مثل الماء الذي يبتل به ثوب، فإنه بعد ساعة لا يوجد هناك ماء، ويكون الثوب موجودًا بحاله، ولا يصير الماء بذلك عرضًا، بل الماء جوهر له أن يفارق جوهرًا

آخـر لاقاه فربـما فارق مفارقـة لا يحس فيهـا بالأجـزاء المفارقة منه، لأنهـا فارقت وهـي أصغـر مما يدركـه الحس مفارقـة مفترقـة، ويقـول بعضهم: إنها قـد تكمن. فبالحـري أن نبين أن مـا يقولونه باطل.»

■ **الشرح**

بعـد أن انتهى الشـيخ في الفصول السـابقة مـن بيان عرضية المقادير، شـرع ههنـا في بيان عرضيـة الكيفيات.

والكيـف مما وقع الشـك فيه كما تقدم أنه مـن الجواهر لا الأعراض، وأما أصل وجـود الكيفيات مع غض النظـر عن بحث عرضيتها وجوهريتها فهو مما لا شـك فيـه، بـل هي في غايـة البداهـة من حيـث التحقق لكونهـا محسوسـة كالروائح والطعـوم والألـوان، ومن شـكك في وجودهـا هم القائلـون بأن الروائـح والطعوم ناشـئة مـن ترتيب الأجسـام الذريـة التي يتركب منها الجسـم، فليـس هناك في الحقيقـة شيء في الخـارج بإزاء اللون بل إن الخارج عبارة عن أجسـام مركبة من ذرات ينشـأ عـن ترتيبهـا ألوان لـدى الذهن. وليس هـذا مورد بحثنـا بل هو مما يليـق بالبحث الطبيعي، ولذا لم يتعرض الشـيخ ههنا للمنكريـن لهلية الكيفيات البسـيطة، وهـذا ما أشـار إليه بقولـه (وقد تكلمنـا أيضًا في وجودهـا في مواضع أخـر، ونقضنا مشـاغبات مـن تمارى في ذلـك)، فمحـل النزاع هو نحـو وجودها أعـرض هـي أم جوهر؟ والشـيخ يريـد الرد عـلى من قـال بجوهريـة الكيفيات كالحرارة والألوان وغيرها.

والقائلـون بجوهريـة الأعراض إنما يقولون إنها جواهر تقارن الأجسـام، بحيث تتبـدل بشـكل تدريجي بمفارقتها للأجسـام، بحيث يقال إن الجسـم الحار عبارة

عـن جوهـر قد قارنه جوهر آخـر هو الحرارة، يفارقه تدريجًا حتى لا يعود الجسـم حـارًا، ومثاله أن يقال إن الماء الذي يبلل الثـوب، كلاهما جوهر متقارنان، فالماء جوهـر وكذلـك الثوب، غاية الأمر أن الثوب يجف بشـكل تدريجـي حتى يفارقه المـاء فلا يعـود اتصـاف الثـوب بالبلـل متحققـًا، فليكـن الأمر كذلك بالنسـبة للكيفيات، فيقال الحرارة للجسـم كالماء للثـوب، وبناء على هذا التصوير لا يقال أن الكيفيـات تنعـدم ويبقى موضوعهـا وبالتالي فهي أعـراض لكونها تنعدم عن موضوعاتهـا، بل يقـول صاحب هذا المبنى أنه لا انعـدام بالبين مع بقاء الموضوع بل مفارقة تدريجية كمفارقة جوهر الماء للثوب.

ومنهـم من قال إن الكيفيات جواهر كامنة في الجسـم، بمعـنى أن الحرارة التي يتصـف بهـا الجسـم ليسـت بـأن يقارنه جوهـر آخر من خـارج، بـل بمعنى أنها جواهـر كامنة تظهـر فيتحقق الاتصـاف بالحـرارة، وقد مـرّ في تضاعيف الكلام السـابق هذا القول وشيء من مناقشـته، ويشير الشـيخ أنه قد ثبت بطلان هذا القـول في الطبيعيات فلا نتعرض له ههنا ولكن نشـير إشـارة تنبيهية إلى بطلان هـذا المذهـب، وذلك أنا لو فرضنـا الحرارة كمونـًا لزم من ذلك أن الذي سـخّن غيره إنما يسـخنه بحرارة من نفسـه وبالتالي تنقص حرارته حال التسـخىن فيلزم برودة الذي يسـخّن وهو خلاف المشـاهدات من تسـخين النار مثلًا، وهو مفاد قولـه الآتي (وأمـا الكمـون فقد فرغنـا منه وبينا اسـتحالته، فإنه يجـب من ذلك أن يكون كل جسـم يسـخن جسـما فإنه ينقل إليه من حرارة نفسـه، فيبرد هذا الـذي يسـخن.) والظاهر أن محل هذه العبارة ههنـا ونقلها تصحيف وتصرف من النساخ، والأمر سهل.



القسم الثاني: إثبات المدعى من عرضية الكيفيات

قال الشيخ «فنقول: لا يخلو إن كانت هذه جواهر إما أن تكون جواهر هي أجسام، أو تكون جواهر ليست بأجسام. فإن كانت هذه جواهر غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يمكن أن تؤلف منها أجسام، وهذا محال، إذ ما لا يتجزأ في أبعاد جسمانية فليس بالممكن أن يؤلف منه جسم، و إما أن لا يمكن، إنما يكون وجوده بالمقارنة للأجسام والسريان فيها. فأول ذلك لأنه يكون لهذه الجواهر وضع، وكل جوهر ذي وضع فإنه منقسم، وقد بين ذلك. وثانيًا، أنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد من هذه الجواهر من شأنه أن يوجد مفارقًا للجسم الذي يكون فيه، أو لا يكون، فإن لم يكن يوجد مفارقًا، وكان وجوده في الأجسام على أنها موضوعات له، إذ ليست فيه كالأجزاء، ولا هي مفارقته، والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية بنفسه، فليست إلا أعراضًا، و إنما لها اسم الجوهرية فقط. و إن كانت تفارق أجسامها فإما أن تكون مفارقة تنتقل بها من جسم إلى جسم من غير أن يصح لها قوام مجرد، أو تكون لها مفارقة قوام مجرد. فإن كانت إذا لم توجد في جسم وكانت فيه، فإنما يكون ذلك بأن ينتقل إلى الآخر، فيجب من ذلك أن يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياضه إلى جسم يماسه، أو بقي مجردًا إلى أن يحصل في جسم بعيد، وهو غير مقارن جسمًا في مدة قطع المسافة، وليس الأمر كذلك. وأما الكمون فقد فرغنا منه و بينا استحالته، فإنه يجب من ذلك أن يكون كل جسم يسخن جسمًا فإنه ينقل إليه من حرارة نفسه، فيبرد هذا الذي يسخن.»

■ **الشرح**

يبتدئ الشيخ بيانه بالسؤال أن الحرارة التي عُدّت من الجواهر على وفق الفرض السابق، فهي إما أن تكون جواهر جسمية أو جزءًا لجسم أو غير جسمية ولا جزءًا لجسم ـ أي مفارقة، فأي شيء هي؟ وكل ذلك باطل.

أما بطلان كونها أجسامًا، فلأن ذلك يقتضي تحيزها ومقداريتها من الطول والعرض والعمق، والحال أن اللونية مثلًا ليست ذات وضع خاص وطول وعرض وعمق خاص، فاللون غير ذي اللون، وكونها جواهر جسمانية مساوق لقولنا إن اللون هو شيء له لون، وهو باطل.

وأما بطلان كونها أجزاءً لجسم لوضوح أن كونها أجزاء الأجسام يعني أن الجسم يتألف منها فإن لم تكن ذات بعد فلا يمكن للجسم الذي له أبعاد أن يتألف منها وتكون هي أجزاؤه، وهو ما أشار إليه بقوله (إذ ما لا يتجزأ في أبعاد جسمانية فليس بالممكن أن يؤلف منه جسم).

فإن لم تكن أجسامًا ولا جزءًا للأجسام، يبقى إما أن تكون مقارنة للأجسام أو مفارقة له، والثاني واضح البطلان ولم يقل به أحد، إذ الحرارة واللون من الكيفيات المحسوسة التي يدخل في تحقق نوعيتها أنها محسوسة فلا تكون مفارقة للمادة، فينحصر الفرض في أن تكون أمورًا خارجة عن الأجسام مقارنة لها، فتكون الكيفيات جواهر مقارنة للأجسام، وهذا باطل كذلك لكونها منقسمة فيكون اللون جوهر قابل للانقسام والحرارة كذلك، وليس ذلك إلا حد الجسم، فلا تكون على قول القائلين الكيفيات إلا أجسامًا لا جواهر غير الأجسام.

إذا تبيّن ذلك، ينتقل الشيخ إلى إشكال آخر على جوهرية الكيفيات وحاصلها أن هذه الكيفيات إما أن تفارق موضوعها أو لا، فإن لم تكن تفارق

موضوعها ثبت المطلوب من عرضيتها لدخولها في حد العرض وهو أنه شيء موجود في موضوع لا كجزء منه ولا تصح مفارقته له، وهو مفاد قوله (فإن لم يكن يوجد مفارقًا، وكان وجوده في الأجسام على أنها موضوعات له، إذ ليست فيه كالأجزاء، ولا هي مفارقته، والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية بنفسه، فليست إلا أعراضًا).

وإن كان يجوز مفارقتها لموضوعها فيرد عليه جملة من الإشكالات، فإننا نسأل إن اللون أو الحرارة ونظائرهما لو فارقت موضوعاتها التي هي الأجسام، فإلى أين تفارقه؟ فإن فارقته إلى جسم آخر فلازمه أن برودة كل جسم لو كانت بسبب مفارقة الجوهر الذي هو الحرارة ـ حسب الفرض ـ تكون مقتضية وسببًا لأن يسخن جسم آخر، إذ الحرارة ستنتقل من جسم لجسم آخر، وكذا لو انسلخ البياض عن جسم لزم أن يتحقق بياض في جسم آخر، وهو باطل مضافًا إلى أنه لن يكون مقارنصا لجسم حال انتقاله وهذا خلف الفرض، وإن فارقت موضوعها دون أن تنتقل لجسم آخر فهذا يعني أنها صارت مجردة عن المادة، وهو ما تقدم إبطاله آنفًا، إذ ستكون مفارقة للمادة والحال أنها كيفيات محسوسة.

فحاصل مناقشة الشيخ، أن الكيفيات إما أن تكون جسمًا أو لا، وعلى الثاني إما أن تكون جزءًا من جسم أو لا، وعلى الثاني ـ أي لو لم تكن أجسامًا ـ إما أن تكون مفارقة للمادة أو جواهر مادية مقارنة لموضوعاتها، فهذه شقوق أربعة، وكلها باطلة.

أما بطلان الأول لعدم صدق التحيز والوضع عليها، وأما بطلان الثاني فلأنها لو كانت جزءًا لذي وضع لزمها الوضع والتحيز والأبعاد، وأما بطلان الثالث فلكونها كيفيات محسوسة، وأما بطلان الرابع، فلأنه يقال إن كانت أجسامًا مقارنة

فهي ليست إلا جواهر جسمية وليس الكيف جوهر آخر عندئذ، مضافًا إلا أنها إما أن تكون مفارقة لموضوعها أو لا، على الثاني يثبت المطلوب من كونها أعراضًا وعلى الأول يرد عليه ما أوردنا.

القسم الثالث: في استحالة انتقال الأعراض

قال الشيخ «ثم هذا النوع من الانتقال لا تبطل عرضيته، إذ كثير من الناس جوز في الأعراض أنفسها هذا الانتقال، أعني: الانتقال في أجزاء الموضوع، والانتقال من موضوع إلى موضوع، وإنما كان لا يكون عرضًا لو صح قوامه لا في موضوع. أما القائم في الموضوع إذا نظر فيه أنه هل يصح له أن ينتقل إلى موضوع آخر من غير أن يجرد عنهما، فهذا الاعتبار ليس يصح إلا بعد القوام في الموضوع. ثم هذا لا يصح البتة، لأنه لا يخلو إما أن يكون الذي وجد في موضوع ما تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصي، أو لا تتعلق، فإن كان تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم أنه لا يجوز أن يبقى شخصه إلا في ذلك الموضوع الشخصي، وإن كان إنما أوجده في ذلك الموضوع سبب من الأسباب وليس ذلك السبب مقومًا له من حيث هو ذلك الشخص، فقد يمكن أن يزال عنه ذلك السبب وسائر الأسباب حتى لا يحتاج في قوامه إلى ذلك الموضوع. وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه إلى موضوع آخر، لأن السبب في أن لا يحتاج شيء إلى موضوع آخر، هو عدم السبب في أن كان يحتاج، وهو في ذاته ليس يحتاج. فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الآخر إلا أن يكون مستحيلًا زوال ذلك السبب إلا لوجود هذا السبب الآخر لا غير.

فإذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب، فيكون الشيء قد فارقته الحاجة إلى الموضوع الأول واحتاج إلى الموضوع الآخر لأمرين: أما الأول، فزوال السبب الأول، وأما الثاني، فوجود السبب الثاني. لكن جملة هذه الأسباب تكون أمورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج إليها في تحقيق ذاته موجودًا ذلك اللون مثلًا، بل إنما يحتاج إليها في أن تتخصص بموضوع. فكونه لونًا، وكونه هذا اللون بعينه إن كان يغنيه عن الموضوع، فليس يحوجه إلى أن يجعله محتاجا إلى الموضوع، فإن الغنى بوجوده عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه إلى الموضوع إلا بانقلاب عينه. و إن كان لا يغنيه، بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينًا له، لأنه يقتضي أمرًا متعينا بعينه. فإن المتعين لا يقتضي أي شيء اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه يخالف الآخر في حكمه.

فإن قيل: فكيف يقتضي الواحد المعين؟ فيقال: يقتضي الذي تعلق به صحة وجوده أولا فيتعين له بذلك. فهذا اللون من حيث هو هذا اللون إما غني عن الموضوع، و إما مقتصر على موضوع واحد.

وأما انقلاب العين فقد تلزمنا من ذكره عهدة يجب أن نخرج منها. فإن انقلاب العين ليس يعني به أن يعدم هذا و يوجد ذلك من غير أن يدخل من الأول شيء في الثاني، فإنه إن كان هكذا فيكون الأول قد عدم والآخر قد حصل، ولا يكون الأول هو الذي انتقل إلى الثاني. بل إنما نعني بالانقلاب أن الموصوف بالأول صار موصوفا بالثاني، وذلك أنه يبقى من الأول شيء في الثاني، فيكون مركبًا من مادة و شيء فيها. فإن كان هذا صفة اللونية مثلًا في مسألتنا فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى، فيكون هذا الذي بطل هو الذي صار به الشيء لونًا، بل هو اللونية وهو الصورة المادية أو العرض وكلامنا فيها.

ونرجع فنقول: و أما إن كان يجوز لـه أن يفارق هـذه الجواهر ويقـوم مثلًا بياضًا أو شيئًا آخر بذاتـه، فلا يخلو إما أن يكون حينئـذ إليه إشـارة ويكون البياض الذي من شأنه أن يدرك إلا أن يعجز عن إدراكـه للقلة الفاحشة، ويكون على الجملة التي تعرف البياض عليها. فإن كان كذلـك فيلزم أن يكون خلاء موجودًا حتى يكون فيه مشار إليه وليس في الأجسام، ويلزم أن يكون له وضع ما وتقدير ما، فيكون له في ذاتـه مقدار يكون إلا القليل منه محسوسًا، فإنـا لا نتخيل بياضًا لا وضع لـه ولا مقدار، فضلا عن أن نـراه. و إذا كان له مقدار ووضع وزيادة هي هيئة البياضية كان جسما أبيض لا مجرد البياض، فإنا نعني بالبياض هذه الهيئـة الزائدة على المقدار والحجم، و إن كان لا يبق على الجملة التي كان يعرف البياض عليها، بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا آخر روحانيًا. فيكون البياض مثلًا لـه موضوع يعرض لـه أن تكون فيه البياضية التي على النحو المعروف، ويعرض له أن يصير مرة أخرى بصورة أخرى روحانية فيكون أولًا ما تعرفه بياضًا قد فسد وزالت صورته.

وأما المفارق العقلي فقد أشرنا ـ فيما سلف ـ إلى أنه لا يجوز أن ينتقل مثل هذا الشيء مرة أخرى ذا وضع ومخالطا للأجسام.

وأما إن جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار، فيكون لـه وجودان: وجود أنه بياض، ووجود أنه مقدار. فإن كان مقداره بالعدد غير مقدار الجسم الذي هو فيه بالعدد، فإذا كان في الأجسام وساريا فيها فيكون قد دخل بعد في بعد، و إن كان هو نفس الجسم منحازًا فيكون الأمر قد عاد إلى أن الشيء الذي هو البياض جسم و لـه بياضيته. فتكون البياضية موجودة في ذلك الجسم إلا أنها لا تفارق، ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية، بل شيء في ذلك

الجسم. إذ حد البياض وماهيته ليس ماهية الطويل العريض العميق، بل تكون ماهية الطويل العريض العميق للحرارة أيضًا على هذا الرأي، فيكون البياض مقارنا لهذا الشيء ناعتًا له. وهذا معنى قولنا: الصفة في الموصوف، وتكون مع ذلك لا تفارقه وليست جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض، فيكون البياض و الحرارة عرضًا إلا أنه لازم.

فيبقى الكلام في أن من طبيعته أن يفارق أيضا، فقد تبين أن الكيفيات التي هي المحسوسة أعراض، وهذا مبدأ للطبيعيات.

وأما الاستعدادات فأمرها أوضح، وأما التي تتعلق بالنفس وذوات الأنفس فقد تبين في الطبيعيات أنها أعراض تقوم في أجسام، وذلك حين تكلمنا في أحوال النفس.»

■ **الشرح**

يريد الشيخ ههنا أن يتمم برهانه بإثبات استحالة انتقال الأعراض، وأن الكيف إذ استحال انتقاله بالبرهان السابق فهو عرض لاستحالة مفارقته للموضوع، وإنما عقد هذا البحث لأن بعضًا من الطبيعيين جوّز انتقال الأعراض، بمعنى أن العرض ذاته أنه قائم في موضوع لا بشرط من حيث انتقاله أو لا، فالعرض يجوز عليه أن ينتقل من موضوع إلى آخر شريطة أن لا يخلو عن التقوّم بموضوع ما.

والشيخ يريد إبطال هذا الأمر، وحاصل الأمر أن العرض إذا كان قائمًا في موضوع وهذه هي ذاته فإن كان المقصود من ذلك أن يكون بذاته يقتضي الكون في موضوع بحيث يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فهذا عين عدم

إمكان أن يفارق موضوعه إذ مفارقته للموضوع هي مفارقته لما وجوده فيه عين وجوده في نفسه، ففرض المفارقة هو فرض انتفائه وانعدامه إذ لا وجودين في المقام بحيث يكون أحدهما وجود له في نفسه والآخر وجود له في موضوعه، بل هو وجود واحد من جهة يكون في نفسه ومن جهة أخرى يكون في موضوعه.

وأما إذا قيل إن الأمر ليس كذلك، بحيث لا يكون العرض من حيث ذاته مقتضٍ لموضوع، بل كونه في موضوع إنما كان لسبب خارج عن ذاته لا لاقتضاء ذاتي، فعندئذ يكون قائمًا في موضوع لا لذاته بل بسبب غيره، وهذا القول يلزمه أن يكون القوام في موضوع بالنسبة للعرض أمرًا قابلًا للانفكاك لمكان عدم اقتضاء ذاته له، فإن كان كذلك يكون العرض غير محتاج ذاتًا إلى موضوع وهو خلاف فرض كون العرض في ذاته قائمًا في موضوع، فيثبت المطلوب ويظهر أنه لا يمكن أن يؤخذ التقوم في موضوع ذاتيًا للعرضي ولا يؤخذ استحالة انتقاله عن موضوعه كذلك.

ثم إذا غضضنا النظر عن السبب الخارجي الذي يقول أصحال هذا التوهم أنه الذي أحوج العرض للتقوم في موضوع، فيحق لنا أن نسأل، هل ذات العرض تقتضي الاستغناء عن الموضوع أم لا؟ على الأول يكون جوهرًا لا عرضًا، وعلى الثاني يكون عرضًا وهذا هو المطلوب من أن العرض ذاته الاحتياج للموضوع، وهو ما أشار إليه بقوله (فإن الغنى بوجوده عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه إلى الموضوع إلا بانقلاب عينه. وإن كان لا يغنيه، بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينًا له، لأنه يقتضي أمرًا متعينا بعينه.)

قوله (وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه إلى موضوع آخر) إشارة إلى دفع دخل مقدّر، وحاصله أنه قد يقال إن العرض وإن لم يكون مقتض في

ذاتـه للتقـوم في موضـوع، ويمكن أن يزول عـن الموضوع وينتقل عنـه إلى موضوع آخـر، فلا إشـكال من أن يقـال إنه ينتقل عن موضـوع إلى موضوع بحيث لا تنفك العلقـة عـن موضوع ما، ويجيب الشـيخ أن الـزوال عن الموضـوع الأول ليس علة للكون في موضوع ثانٍ لأن عدم السـبب ليس سـببًا لشـيء آخر، أي إن السـبب الـذي جعل العـرض متقومًا بالموضوع الأول ليس عدمه سـببًا للتقوم بموضوع ثانٍ إذ عـدم العلة ليسـت علة لشـيء وجـودي آخر، فلا يصح ما يمكـن أن يقال.

إن قلت: لا نقول إن الحاجة إلى الموضوع الثاني سـببها عدم سـبب الموضوع الأول بل سببها وجود مسبب ثانٍ، بحيث ينتقل العرض عن الموضوع الأول لعدم السبب، ولكن يعرض في موضوع آخر لوجود سبب ثانٍ.

قلت: إن هذه الأسـباب على الفـرض خارجة عن مقتضى طباع العرض، أي أمورًا اتفاقية، والاتفاقي لا يكون أكثريًا ولا دائميًا، فيبقى احتمال أن العرض عندما يفارق يجوز بقاءه بلا موضوع على فرضكم، وهذا ما أشـار إليه بقوله (لكن جملة هذه الأسباب تكون أمورًا خارجة عن طباعه).

قولـه (فـإن قيل: فكيـف يقتضي الواحـد المعين؟) بعـد أن ذكـر أن العرض وجوده الشـخصي في نفسـه عين وجوده لموضوع الشـخصي، يجيب عن سـؤال مفـاده أنه مـا المخصص للموضوع الشـخصي لهـذا العرض، فلأي سـبب كان البيـاض هـذا معروضًا لهذا الحائـط، وجوابه أن ذلك يرجع للأسـباب الاتفاقية، ونظيره أن الجسـم الشـخصي لا يمكن إلا أن يكون في مكان شخصي، ولكن كونه فيـه ليـس مقتضى ذاتـه بل خارج عـن طباعه بما يكون مسـببًا عن الأسـباب الاتفاقية التي لا تكون أكثرية ولا دائمية.

وقولـه (وأمـا انقـلاب العـين) اسـتئناف منـه لبيان بطلان الشـق السـابق

مـن الاسـتدلال على امتنـاع انتقال الأعـراض، حيث ذكـر أنه لو فـرض انتقال العـرض وخلـوّه حـال الانتقال عـن الموضـوع لزمه الانقـلاب الماهـوي، بحيث يصبـح العـرض غيـر قائمًـا في موضـوع أي يصبـح جوهـرًا، والانقـلاب محال، وبعبـارة أخـرى، إن انقلاب العـين يعني انعدامها وحصول غيرهـا، كأن تقول (أ) انعدمـت وحصلـت (ب)، ولكن حـتى يتصحح الانقلاب لا بـد من وجود شيء مشـترك بينهمـا، كانقلاب الخشـب إلى رماد حيـث يوجد شيء مشـترك بينهما يـري الانقـلاب عليـه وهي المادة المشـتركة، فيقـال إن صورة الخشـب انعدمت ووجـدت صـورة الرمـاد المتعاقبتـان على مـادة مشـتركة وليس هـذا بالانقلاب المصطلـح بـل هو كون وفسـاد في الصـور ويسـمى اسـتحالة في الكيفيات بأن يسـتحيل الحـار بـاردًا، وأمـا في محـل كلامنـا يذكـر المتوهـم أن البيـاض الفقير ينقلـب إلى بيـاض غني عنـد الانتقال، فهذا يعـني أن البياض يصبـح مركبًا من مـادة وصورة بحيـث تتعاقب على هذه المادة المشـتركة صورتـين، وهو باطل لأن المـادة جزء الجسـم وهي جوهـر غير البيـاض والأعـراض عمومًا.

وقولـه (ونرجـع فنقـول: وأمـا إن كان يجوز لـه أن يفـارق هذه الجواهـر ويقوم مثـلًا بياضًا أو شـيئًا آخر بذاتـه) يريد أننا إن قلنا بأن العـرض لا يفارق موضوعه فهـو المطلـوب، وأمـا إن قلنـا إنه ينتقل من جسـم إلى جسـم فقد بيّنـا بطلانه، وكذلـك إن قلنـا إنـه بعد مفارقة الموضوع يقوم في نفسـه، ويسـتأنف الشـيخ هنا بحثًـا لتأكيـد بطـلان هذا الأمـر، فيذكر أنه لو قام في نفسـه أي لا في جسـم، فلنا أن نسـأل أنـه بعد أن قام في نفسـه هل يكون محسوسًـا أم لا؟ عـلى الثاني يكون خـلاف ذاتـه إذ فرض أنه كيف محسـوس، وعـلى الأول فلا بد أن يكـون موجودًا محسوسًـا لـه وضع ولكنه في فضاء لا يملؤه الجسـم، فيكون في خـلأ ليس في ملأ،

وقـد تقـدّم في محله بطـلان ذلك، هـذا مضافًا إلى أنـه يلزم أن يكـون البياض له وضـع مـا ومقدارًا مـا دون أن يكون جسـمًا وهو باطل، فما فـرض بياضًا يكون في الحقيقـة أبيض لا بياضًا أي جسـم يتصـف بالبياض، وهو خـلاف الفرض.

قولـه (وأما إن جعل جاعل البياض شـيئا في نفسـه ذا مقـدار) يريد به دفع مـا قـد يقـال في المقام مـن أن البيـاض ليـس عرضًا قائمًا في الجسـم وليسـت المقداريـة شيءًا زائـدًا عـلى ذاته بحيـث يقال إنه يلـزم من مفارقته للجسـم إما القيـام في الخـلأ أو كونه مجـردًا، بل نقول ـ أعـني المتوهم ـ هو مركـب من اللون والمقـدار فتكـون المقداريـة جـزءًا لذاتـه، وجوابـه: أنـا نقـول هـذا البياض ذو المقـدار، عندمـا يحل في موضـوع وقبل المفارقـة هل يحل بعده الخـاص في بعد الجسـم أم لا؟ عـلى الأول محـال إذ حلول البعـد في البعد محال كمـا تقدم، وعلى الثـاني يكـون له مقـدار منحاز عـن مقدار الجسـم فيكون في الحقيقـة الأبيض لا البيـاض، فيعود الإشـكال من رأس في أنه جسـم لا كيف، فيكـون المتوهم في الحقيقـة قد خلـط بين الأبيـض والبياض.

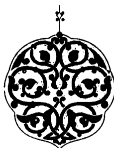
قوله (وأما الاستعدادات فأمرها أوضح) الكيفيات أربعة أنواع:

١ـ الكيف المحسوس وقد فرغنا عن البحث في عرضيته

٢ـ الكيف الذي يختص بالكم فبحثه سيأتي

٣ـ الكيـف الاسـتعدادي فعرضيته مما لا يحتاج إلى بحـث ولم يقع الخلاف فيهـا، إذ هي كيفيات نسـبية لا مريـة في عرضيتهـا إذ الجوهر لا يكون أمرًا نسبيًا.

٤ـ الكيـف النفسـاني فقـد ثبتـت عرضيته في علـم النفس مـن مباحث الطبيعيات.



[الفصل الثامن] (ح)
فصل في العلم وأنه عرض

القسم الأول: تحرير محل النزاع

قال الشيخ «وأما العلم فإن فيه شبهة، وذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضًا، فصور الجواهر كيف تكون أعراضًا؟

فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجي.»

■ **الشرح**

كان الكلام فيما سبق بالبحث عن الأعراض وفي إثبات عرضيتها، وذكرنا في تضاعيف الكلام أن من الأعراض التسعة مقولتين وقع الخلاف في عرضيتهما، المقولة الأولى هي الكم والثانية هي الكيف، وقد فرغنا من البحث حول الكم

وكذلك أنهينا البحث في عرضية الكيف المحسوس، والآن يبحث الشيخ عن العلم وعرضيته الذي هو من أقسام الكيف النفساني.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الشيخ هنا لم يضع نصب عينيه إثبات عرضية العلم كما في سائر الأعراض السابقة، بل جعل محور البحث هو رد الشبهات المتوجهة إلى كونه عرضًا كما سيتبين.

ثم إن مبحث العلم من المباحث التي لم يتعرض لها المعلم الأول بالتفصيل الذي ذكره الشيخ ههنا، وقد انساق البحث حوله في مجالات متعددة عند كلّ من المتكلمين والفلاسفة، سواء في مسألة الوجود الذهني أو مسائل علم الواجب أو نظرية المعرفة مؤخرًا.

كيف كان، فالشبهة الأساسية التي توجهت على مبنى الحكماء في مسألة العلم ترجع إلى أن النظرة البدوية للأركان والمقدمات التي قدّمها الفلاسفة لتفسير العلم تجد أنها مقدمات متناقضة فيما بينها، وهذه الأركان خمسة وهي:

١ـ هناك وجود ذهني في قبال الوجود العيني الخارجي، أي إن الموجود المطلق ينقسم بانقسام أولي إلى ذهني وخارجي.

٢ـ الوجود الذهني والوجود الخارجي متحدان في الماهية، فماهية المعلوم في الذهن عين ماهية المعلوم الخارجي، لامتناع السفسطة.

٣ـ العلم عين المعلوم.

٤ـ العلم كيف نفساني.

٥ـ المقولات متباينة بتمام الذات.

بعض المتكلمين وجه سهام النقد لهذه المقدمات، فذكر أنه بناء على الوجود الذهني وتحقق الماهيات فيه بنحو منطبق مع الماهيات العينية، وأن العلم

بالماهية هو نفس الماهية، فيكون العلم منضوٍ تحت ماهية المعلوم الخارجي فإن كان المعلوم الخارجي جوهرًا، فالعلم به عينه في الذهن فيكون العلم جوهرًا وكذا في بقية المقولات، والحال أن المقدمة الرابعة تذكر أن العلم كيف نفساني فستكون كل المقولات عندئذ كيفًا، ولا يمكن القول بجوهرية الشيء وكيفيته إذ المقولات متباينة بتمام الذات كما في المقدمة الخامسة. هذه هي خلاصة الشبهة ومنها يظهر أن الجمع بين الأركان هو أساس الشبهة فتصدى من تصدى لدفع هذه الشبهة برد ركن من هذه الأركان لرفع التناقض فيما بينها، فذهب الفخر الرازي لإنكار الركن الأول فأنكر الوجود الذهني وقال إن العلم ليس إضافة العالم إلى المعلوم الخارجي دون حصول ما يسمى بالوجود الذهني، وذهب بعضهم لإنكار الركن الثاني أعني المطابقة، فقال بالشبحية بمعنى أن الحاصل في الذهن هو شبح المعلوم الخارجي لا عينه، فهو كيف ولا يندرج تحت مقولة المعلوم الخارجي، وبعضهم أنكر الركن الثالث فلم يقبل الاتحاد بين العلم والمعلوم فقال إن المعلوم باق على ماهية المعلوم الخارجي لكن العلم كيف نفساني فلا تناقض لعدم اجتماع مقولتين، وآخرون أنكروا الركن الرابع فلم يقبلوا أن العلم كيف نفساني بل هو من مقولة المعلوم إن جوهرًا فجوهر وإن كمًا فكم وهكذا، والشيخ يريد ههنا الجمع بينها جميعًا بما يرفع التناقض الظاهر.

القسم الثاني: في بيان مبنى الحكماء

قال الشيخ «فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمر

وجـوده في الأعيــان أن يكون لا في موضوع. وأما وجـوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلـك في حده من حيـث هو جوهر، أي ليس حد الجوهر أنـه في العقل لا في موضوع، بـل حده أنه سـواء كان في العقل أو لم يكن فإن وجـوده في الأعيان ليس في موضوع.

فـإن قيل: فالعقـل أيضًا مـن الأعيان، قيل: يـراد بالعين الـتي إذا حصل فيها الجوهـر صـدرت عنه أفاعيلـه وأحكامه. والحركـة كذلك ماهيتها أنهـا كمال ما بالقوة، وليسـت في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكـون في العقل كمال ما بالقوة مـن جهـة كذا حتى تصيـر ماهيتها محركـة للعقـل، لأن معنى كـون ماهيتها على هـذه الصورة هو أنها ماهيـة تكون في الأعيان كمالا لما بالقوة و إذا عقلت فإن هذه الماهيـة تكـون أيضًا بهذه الصفة، فإنهـا في العقل ماهية تكـون في الأعيان كمال مـا بالقـوة، ليس يختلف كونها في الأعيـان وكونها في العقل، فإنـه في كليهما على حكـم واحد فإنه في كليهما ماهيـة توجد في الأعيان كمـالا لما بالقوة.

فلـو كنـا قلنـا: إن الحركـة ماهية تكـون كمالا لـما بالقـوة في الأين مثـلًا لكل شيء توجـد فيه، ثم وجـدت في النفس لاكذلـك، لكانت الحقيقـة تختلف. وهذا كقـول القائـل: إن حجـر المغناطيـس حقيقتـه أنـه حجـر يجـذب الحديـد، فإذا وجـد مقارنًا لجسـمية كف الإنسـان ولم يجذبـه، ووجد مقارنًا لجسـمية حديد ما فجذبـه، فلم يجـب أن يقال: إنه مختلـف بالحقيقة في الكـف وفي الحديد، بل هو في كل واحـد منهمـا بصفة واحـدة وهو: أنه حجر من شـأنه أن يجـذب الحديد، فإنـه إذا كان في الكـف أيضا كان بهذه الصـورة، و إذا كان عند الحديد أيضًا كان بتلـك الصفـة. فكذلك حال ماهيات الأشـياء في العقل، والحركـة في العقل أيضًا بهـذه الصفـة، وليـس إذا كانـت في العقـل في موضوع بطـل أن تكـون في العقل ليسـت ماهية مـا في الأعيان ليسـت في موضوع.

فإن قيل، قد قلتم: إن الجوهر هو ما ماهيته لا تكون في موضوع أصلًا، وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع. فنقول، قد قلنا: إنه لا يكون في موضوع في الأعيان أصلًا. فإن قيل: قد جعلتم ماهية الجوهر أنها تارة تكون عرضًا وتارة جوهرًا، وقد منعتم هذا. فنقول: إنا منعنا أيضًا أن تكون ماهية شيء توجد في الأعيان مرة عرضًا ومرة جوهرًا حتى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما وفيها لا تحتاج إلى موضوع البتة، ولم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضًا، أي تكون موجودة في النفس لا كجزء.»

▪ الشرح

فنقول: أما بالنسبة للمقدمة الأولى من مقدمات ما ذكره الحكماء حول الوجود الذهني، فمن البديهي والوجداني أن الوجود الذهني شيء مقابل للوجود الخارجي وإنكاره إنكار للوجدانيات، ونبّه الحكماء على ذلك أن العلم لو كان إضافة دون تحقق وجود ذهني، فكيف يحصل العلم بالمعدومات؟! ولذا فإن الوجود الذهني قسيم الوجود الخارجي، وفي قباله، وليس شيء منهما كالظرف للأشياء الذهنية والخارجية، بل إن صور الأشياء هي عين الوجود الذهني كما أن أعيان الأشياء هي عين الوجود الخارجي.

وأما بالنسبة للمقدمة الثانية فإن بين الوجود الذهني والوجود الخارجي اتحادًا ماهويًا مع كون الاختلاف بينهما في نحو الوجود، والماهية بناء على أصالتها هي المتحققة في كل من الوجود الذهني والعيني، وتكون عندئذ الماهية هي الذات المعقولة لكن لا من حيث هي معقولة بل من حيث هي هي، وبعبارة أخرى إن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي فلا تقتضي الوجود

العيـني ولا الوجود الذهـني، ولكن يعرضهـا الوجودين الذهـني والخارجي، فكما أن الشـخصية عارضة عـلى الماهية في الأعيان فكذلك الكليـة عارضة عليها في الأذهـان، وإن شـئت قلـت بعبـارة أدق، أنه بعـد أن ثبت أن الماهيـة من حيث هـي ليسـت إلا هي، يظهـر أن عروض الوجـود الذهني والوجـود الخارجي عليها ليـس لاقتضـاء من ذاتهـا، بل هي لا بشـرط مـن حيـث الوجودين، ولـذا فإن حضورهـا في الخـارج وحضورهـا في الذهـن ليـس إلا حضور عينهـا لوضوح أن العـارض لا يبطل المعروض، فالمعروض هو هـو على حقيقته لا يتغير وعروضه في الوجوديـن خـارج عن حقيقة ذاته، هذا هو السـبيل لإثبـات العينية بين الذهن والخارج وقطع باب السفسطة.

ثم إن حيثيـة الوجـود العيـني تتمثل بأمريـن: الأولى هي التشـخص والثانية ترتـب الآثار، وكـذا فإن الماهية في الذهـن لها حيثية الحكايـة والكلية، وكل هذه الخصائـص والحيثيـات إنما هـي للماهية حقيقة لكـن لا باقتضاء مـن ذاتها بل بإفاضـة مـن العلـة لكون نحـو الوجود الـذي تتصف بـه الماهية إنما هـو بحيثية تعليليـة كمـا مـر فيما سـبق، فتكـون الماهية موجـودة في الخـارج بغيرهـا وكذا خصائـص وجودهـا الخارجي هـي خصائص لهـا بالغير.

وأمـا بالنسـبة للمقدمـة الثالثة وهـي أن العلم عـين المعلوم، فالمـراد منها أن العلـم هو من العوارض الكيفية للنفس الناطقة الإنسـانية، وهو حاكٍ عن ماهية الأشـياء، وهـذه الخصوصية هي مـن خصائصـه الذاتية، فكمـا أن الناطقية من الخصائـص الذاتيـة للإنسـان فكذلك الكاشـفية والحكاية هي مـن الخصائص الذاتيـة للعلم، فهو كيف نفسـاني حـاكٍ، ثم إن هذه الحكايـة معنى حرفي، بمعنى أن الوجـود الذهـني معـنى حرفي قـائم بالكيـف النفسـاني، فقولنا باتحـاد العلم

والمعلوم هو قول باتحاد العلم والحكاية وهما أمر واحد بحيثيتين، فالحكاية من الخصائص الذاتية للعلم وإن شئت قلت من شؤوناته الذاتية، والاثنينية بينهما تحليلية فقط، ومن هذا المنطلق تندفع شبهات اندراج المقولات تحت الكيف، لوضوح أن الاثنينية بين العلم والمعلوم هي اثنينية تحليلية وليست عينية، فلا تترتب آثار الوجود العيني على الوجود الذهني لأن الحكاية عن الخارج إنما تحققت في الذهن على نحو المعنى الحرفي الذي له منشأ آثار وهو الخارج وليس هو منشأً للآثار بنفسه، ومن هنا قيل إن المعلوم الذهني لا ينعت العالم بخلاف العلم بالحرارة فهو الناعت للعالم، فالعلم بالحرارة هو الوجود الإسمي الناعت لزيد العالم بها، لا الحرارة التي هي وجود حرفي وحيثية تحليلية حكائية فلا تنعت زيد بحيث يكون حصولها لديه مسخنًا له، ومن هنا تظهر نكتة مهمة وهي الفرق بين الوجود الذهني والعلم ـ الذي هو الكيف النفساني ـ ، وذلك أن الكيف النفساني من الموجودات العينية وأما الوجود الذهني فهو حكايته ومعلول له وليس هو، فالعلم بالحرارة هي الكيف لا الحرارة الذهنية التي هي حكاية ومعنى حرفي وهو متحد مع العلم كاتحاد العلية بالحرارة مثلًا.

فالإشكال مندفع بأن يقال الجوهر جوهر لأنه الماهية التي ذاتها أنها هي ولكن الوجودين ـ أي الخارجي والذهني ـ يعرضانها، وليسا جزءًا من ذاتها، والعارض لا يبطل المعروض، فالماهية محفوظة عندئذ في الذهن والخارج، وأما الكيف النفساني فهو العلم بالجوهر لا الجوهر، والعلم هو الذي ينعت صاحبه فيقال زيد عالم بالجوهر.

صدر المتألهين في محاولته لدفع الإشكال يقول إن الجوهر في الذهن جوهر

بالحمل الأولي وعرض بالحمل الشائع، فمفهوم الجوهر هو الموجود في الذهن لا حقيقة الجوهر، فيفرق بين العلم والمعلوم من هذه الجهة، وهو باطل لأن الكيف النفساني ليس فردًا للماهية، بل هو المرآة والحكاية، والمرآة والحكاية للإنسان ليس فردًا من أفراد الإنسان، وبعبارة أخرى إن صدر المتألهين جعل الإنسان في الذهن بالحمل الشائع كيفًا نفسانيًا وهذا لازمه أن يكون مندرجًا تحت مقولة الكيف، قال ما لفظه «إن مجرد كون الجوهر مأخوذا في حد الإنسان لا يوجب أن هذا المجموع الذي هو حد الإنسان فردًا للجوهر ولا أيضًا يلزم أن يكون شيء من أجزاء حده كقابل الأبعاد والحساس والناطق صادق على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا أيضا على بعض أجزاء حده نعم كل من الحد وأجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الأولي وكما أن كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته وأنواعه فكذا باقي المقولات والمفهومات ألا ترى أن مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة على أنفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الإنسان أو الفلك أو الكم أو الوضع أو الأين أو غير ذلك لا يلزم أن يكون كل منها من أفراد نفسه وإنما يلزم أو ترتب عليه أثره بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج لا في موضوع و مفهوم الحركة التي في الذهن كمالا لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحياة وحس وحركة وليس الأمر كذلك».[1]

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص١٢٩.

وفي مـا قالـه نظر بـل منع، فقولـه أن معيار الانـدراج تحت المقولـة هو ترتب الآثـار غير سـديد، بل معيـار الاندراج ماهـوي لا وجودي ولا يضـر عدم ترتب آثـار الكـم عليه في عـدم اندراجه تحـت مقولة الكـم، فماهية الإنسـان مثلًا هي الحيـوان الناطق سـواء أترتبت عليه الآثار العينيـة أم كان في الأذهان دون ترتب لآثار عليه.

ثم يستشـكل صـدر المتألهين على كلام الشـيخ في خصوص قولـه إن الماهية هـي التي إن وجـدت في الأعيان كانت لا في موضوع حيث يقول ـ أي الشـيخ ـ إن هـذا ذاتي للجوهـر سـواء في الذهـن أم الخـارج، بمعنى أن الجوهـر ليس هو الموجـود في الأعيـان لا في موضـوع، بـل هـو الماهية الـتي إن وجـدت على نحو التعليق والشـرطية كان لا في موضـوع، فالماهية في الذهن لها هذا الوصف الذاتي أيضًـا وإن كانـت فيه في موضوع لأن كونها في موضـوع هو وصف العلم لا وصف الجوهـر، وحاصـل ما استشـكله صدر المتألهين أن هذا يسـاوي القول بالشـبح لأن القائـل بالشـبح يقول إن الإنسـان الذهني هو الـذي إن كان في الخارج كان إنسـانًا وليـس بإنسـان في الذهـن، فالأمـر كذلك فيما لـو عرفنا الجوهـر أنه لو كان في الأعيـان كان لا في موضـوع، قـال «اللهـم إلا أن يلتـزم في جميـع الحـدود الـتي للأنـواع كلهـا الجوهريـة والعرضيـة التقييد بكونهـا إذا وجـدت في الخارج كانـت كـذا وكذا ويلزم عليـه القول بالشـبح والمثال إذ لا فرق بـين أن يقال هذه الصورة الحاصلة من الإنسـان كيفية نفسـانية وليسـت بجوهر بالحقيقة ولا قابل للأبعـاد ولا نـام ولا حي ولا ناطـق وبين أن يقال جوهر بمعـنى أنها لو وجدت في الخـارج كانـت جوهرا وكانت لا في موضوع وإذا وجدت فيـه كانت قابلا للأبعاد

وناميا وحيا ذا حس ونطق فإذا لم يكن شيء بالفعل جوهرا ولا ذا أبعاد و نمو واغتذاء وحس و حركة ونطق فكيف يكون إنسانا».(١)

وجواب ما ذكره أن ما يذكر في تعريف الجوهر هو أحد لوازم ماهية الجوهر وليس من ذاتياته فالجوهر أمر بسيط وأحد لوازمه هي أنه لو كان في الأعيان لكان لا في موضوع.

قوله (فإن قيل: فالعقل أيضًا من الأعيان...) يتعرض فيه الشيخ إلى إشكال حول ما سلف، وحاصل الإشكال أن كون الجوهر هو الذي إذا وجد في الأعيان كان لا في موضوع وهذا لا يسري على وجوده في الأذهان، فإنا ننقل الكلام إلى نفس الذهن والعقل، فهو عين من الأعيان فيجب على ذلك أن يكون الجوهر الحاصل فيه لا في موضوع وهو باطل إذ الجوهر المعقول كيف نفساني، وجوابه أن المقصود من العقل ههنا هو الوجود الذهني الذي يقابل الوجود العيني وليس هو هو، بل الجوهر المعقول إذا أخذ باعتبار عينيته يكون كيفًا كما بيّنا.

ولتوضيح هذا المطلب يضرب الشيخ مثالًا آخر وهو الحركة، حيث يقول إن الحركة كمال أول لما هو بالقوة، والحركة في الذهن هي هذا أيضًا، غاية الأمر أن الحركة المتحققة في الذهن هي ماهيتها لا وجودها الخارجي بحيث لو حصلت في الذهن لحركته، فوصفها الذاتي أنها لو وجدت في الأعيان لكانت حركة، وأما العلم بالحركة الذي هو الكيف النفساني فليس فردًا لماهية الحركة. وعليه، فالعلم له اعتبار أنه كيف نفساني قائم بالنفس وله اعتبار أنه معلوم

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 2. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص١٣١.

بالـذات وبـين هذيـن الاعتبارين اتحاد مـا بيّناه سـابقًا، ولكن في البـين اعتبار ثالث وهو حال العالم من حيث حصول الصورة عنده أو فقل الحالة الانكشـافية الحاصلـة للعالِم، فالنظر لا يكون بهذا الاعتبـار إلى الصورة العلمية من حيث هي حاصلـة للعـالم، بل النظر يكون للعـالم من حيث الصورة الكاشـفة الحاصلة له، وهـذا هـو أحد معاني العلم وهو مقسـم التصور والتصديـق، فيظهر من ذلك أن العلم الذي ينقسـم إلى هذين القسمين ليس الكيف النفساني حتمًا وإنما اعتبار حالة الكاشفية لدى العالم.

▪ إشكال ودفع

قـال الشـيخ (ولقائـل أن يقول: فماهيـة العقل الفعـال والجواهـر المفارقة أيضًا كـذا يكون حالهـا، حتى يكون المعقول منهـا عرضًا، لكن المعقـول منها لا يخالفها لأنهـا لذاتهـا معقولة. فنقـول: ليـس الأمر كذلـك، فإن معـنى قولنا: إنهـا لذاتها معقولـة هـو أنها تعقـل ذاتهـا، وإن لم يعقلها غيرهـا، وأنها أيضا مجـردة عن المادة وعلائقهـا لذاتهـا لا بتجريد يحتاج أن يتـولاه العقل. وأما إن قلنـا: إن هذا المعقول منهـا يكـون من كل وجه هي أو مثلها، أو قلنا: إنه ليـس يحتاج في وجود المعقول منهـا إلا أن توجـد ذاتهـا في النفـس، فقـد أحلنـا. فـإن ذاتهـا مفارقـة، ولا تصير نفسـها صورة لنفس إنسـان، ولو صـارت لكانت تلك النفس قـد حصلت فيها صـورة الـكل وعلمـت كل شيء بالفعـل، ولكانت تصيـر كذلك لنفـس واحدة، وتبـق النفوس الأخرى ليس لها الشـيء الـذي تعقله، إذ قد اسـتبد بها نفس ما.

والـذي يقـال: إن شـيئًا واحـدًا بالعـدد يكون صـورة لمـواد كثيرة لا بـأن يؤثر فيهـا، بـل بأن يكـون هو بعينـه منطبعـا في تلك المـادة وفي أخرى وأخـرى، فهو

محـال يعلـم بـأدنى تأمل. وقد أشـرنا إلى الحـال في ذلـك عند كلامنـا في النفس، وسـنخرج مـن بعد إلى خـوض في إبانـة ذلك.

فإذن تلك الأشـياء إنمـا تحصل في العقول البشـرية معاني ماهياتهـا لا ذواتها، ويكـون حكمها حكم سـائر المعقولات مـن الجواهر إلا في شيء واحـد وهو أن تلك تحتـاج إلى تفسـيرات حتى يتجـرد منها معنى يعقـل، وهذا لا يحتـاج إلى شيء غير أن يوجـد المعـنى كما هو فتنطبـع به النفس.

فهـذا الـذي قلنـاه إنما هو نقض حجـة المحتج، وليـس فيه إثبـات ما تذهب إليـه، فنقـول: إن هـذه المعقولات سـنبين مـن أمرها بعـد، أن ما كان مـن الصور الطبيعيـة والتعليميـات فليس يجـوز أن يقوم مفارقـا بذاته، بل يجـب أن يكون في عقـل أو نفـس. ومـا كان مـن أشـياء مفارقـة، فنفس وجـود تلـك المفارقات مباينـة لنـا، ليس هـو علمنا لها، بل يجـب أن نتأثر عنهـا فيكون مـا يتأثر عنها هـو علمنا بهـا، وكذلك إن كانت صـورًا مفارقـة وتعليميات مفارقـة فإنما يكون علمنـا بها مـا يحصل لنـا منها، ولا تكـون أنفسـها توجد لنـا منتقلة إلينـا، فقد بينـا بطلان هـذا في مواضع. بل الموجود منهـا لنا هي الآثـار المحاكية لها لا محالة وهـي علمنـا. وذلك يكون إمـا أن يحصل لنـا في أبداننـا أو في نفوسـنا. وقد بينا اسـتحالة حصـول ذلـك في أبداننا، فيبـق أنها تحصل في نفوسـنا. ولأنهـا آثار في النفـس، لا ذوات تلـك الأشـياء، ولا أمثال لتلك الأشـياء قائمة لا في مـواد بدنية أو نفسـانية، فيكون مـا لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سـبب يتعلق بـه بوجه، فهي أعـراض في النفس.)

- **الشرح**

يذكر الحكماء المشاء أن العقول المجردة معقولة لذاتها، ويقصدون به أحد أمرين:

١ـ الأول أن العقول المفارقة تعقل ذاتها بناء على برهان الحكماء أن ما يعقل ذاته ويعقل غيره هو خصوص المجردات لا غير، وأما المادة والمادي فهي لا يمكن أن تعقل نفسها إما لقيامها بغيرها أو انطباعها فيه بحيث لا يكون لها وجود قائم بنفسه وإما لكونها وجودًا ممتدًا ـ كالجسم ـ بحيث لا تكون أجزاؤه حاضرة عند بعضها البعض وهذه الغيبة مانعة من الحضور والتعقل، وإذا كان الجسم لا يدرك نفسه فبالأحرى أن لا يدرك غيره ضرورة أن إدراك الغير فرع إدراك مدرِكِ الغير أي النفس وهو ممنوع، وكذا لا يمكن للجسم أن يُدرَك إذ العلم هو حضور مجرد عند مجرد.

٢ـ الثاني أن العقول المجردة لا تحتاج لتجريد من العقل ليعقلها أي بلا تقشير وتجريد.

وهذان المعنيان أشار الشيخ إليهما بقوله (فإن معنى قولنا: إنها لذاتها معقولة هو أنها تعقل ذاتها، وإن لم يعقلها غيرها، وأنها أيضا مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل).

هنا يأتي المستشكل ويقول إن العقول المجردة إن كانت معقولة لذاتها فهذا يعني أنها بذاتها تأتي إلى الذهن والنفس، والحال أن كل معقول عرض فعلى ذلك تكون عرضًا وجوهرًا في الحال عينه، إذ معنى معقوليتها كونها كيفًا نفسانيًا وحيث إنها معقولة لذاتها فهذا يعني أنها بعينها وحال جوهريتها تحضر في النفس.

وجوابه أن هذا التوهم باطل والصواب أن العقول عندما تعقل لدى النفس فالذي يحضر هو صورها ومعانيها لا بنفسها، والمقصود من كونها معقولة لذاتها هو أحد المعنيين السابقين اللذين ذكرناهما.

هذا مضافًا أن التعقل لدى النفس إنما يكون بالاستفاضة من العقل الفعال بحيث يصل للنفس الاستعداد التام لأن يفيض عليها العقل الفعال صور المعلوم.

وكذا لو حصلت العقول بنفسها لدى النفس ومنها العقل الفعال للزم من ذلك أن تعلم النفس بكل شيء إذ العقل الفعال حاوٍ لكل صور المعقولات وهو باطل إذ العلم به لا يلازم ذلك.

وكذا لو حصل العقل في نفس واحدةٍ لاستبدّت به ولما أمكن أن يحضر إلا في نفس واحدة وكل ذلك باطل، ولا يرد هنا ادعاء من يدعي أنه لا إشكال في حصول صورة واحدة بالعدد في موضوعات متعددة إذ قد أبطل هذا الكلام في مباحث النفس حيث ذكرنا أنه لا يمكن أن يحصل شيء واحد من حيث هو كذلك في موضوعات كثيرة، والذي يدعو إلى هذا التوهم أحد مباني ثلاثة:

١ـ مبنى الرجل الهمداني الذي يقول إن وجود الكل الطبيعي في الأعيان واحد بالعدد كالأب للأبناء، والحال أن الكلي الطبيعي وإن كان واحدًا بالنوع إلا أنه كثير بالعدد فلكل فرد كليّه الطبيعي كالآباء للأبناء.

٢ـ مبنى الصور الأفلاطونية التي تعني أن الصورة الكلية للإنسان مثلًا هي موجود مفارق في الأعيان وتسمى بأرباب الأنواع، وهذا يؤدي إلى أن رب النوع يحصل في الأفراد كلها فيكون الواحد بالعدد حاصلًا عند موضوعات عديدة، وقد تم إبطال هذا وتبيّن أنه خلط بين الكلي لابشرط والكلي بشرط لا، فزيد هو إنسان بشرط لا والإنسان الطبيعي لا بشرط.

٣ـ مبنى اتحاد العاقل والمعقول الذي يؤدي إلى أن إدراك الشيء هو اتحاد به بالنحو الذي يصير الواحد بالعدد حاصلًا في موضوعات كثيرة. وهذا المبنى باطل على ما بيّن في محله.

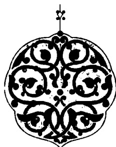
يذكر صدر المتألهين أن الشيخ يرى أن المانع من التعقل هي العوارض المشخصة فإذا جرّدت الماهيات عنها أمكن تعقلها، ومن ثم يحاول إبطال ذلك ببيان أنه إذا كان المانع من تعقل إنسانية زيد مثلًا هو العوارض المشخصة من الأين والوضع والكم وغيرها فلنا أن نسأل أن هذه العوارض هي ماهيات كذلك معقولة، قال ما لفظه «أن القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا أن المانع من تعقل الماهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وأن كل تعقل بل كل إدراك لا بد من تجريد للمدرك عن العوارض كلها أو بعضها ومراتب الإدراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل إلا عن الإضافة إلى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا وليس الأمر كذلك عندنا فإن الكم والأين والوضع لو كان شيء منها مانعًا عن التعقل لما أمكن تعقل شيء منها».(١)

وجواب ذلك أن المقصود من التجرد عن العوارض المشخصة لا مطلقًا بل المادية، وببيان صناعي يوجد في البين أمران، الأول هو صورة البياض مثلًا والثاني هو معنى البياض، والفرق بين المعنى والصورة، أن الصورة هي البياض الحاصل في مادة، بخلاف المعنى الذي هو البياض دون النظر إلى انطباعه في الجسم، والتعقل هو تعقل للمعنى لا للصورة، أي تعقل بالتجريد عن العوارض

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص١٣٧.

المشـخصة الماديـة، فالمشـاء يقولون إن المانع مـن التعقل هو المـادة فقط، ومن هنـا يظهـر أن إدراك زيـد مثلصـا هـو إدراك لمعنى الإنسـان المقيد بأيـن ووضع ومـتى إلى غيـر ذلـك، مـن دون نظر إلى المـادة، وبذلـك يكون هـو إدراك كلي لكـن يصبـح جزئيًا بسـبب الارتبـاط بالخارج الحسـي، ولا اختـلاف بين الكلي والجـزئي في حقيقـة المدرك إنما في نحـو الإدراك.



[الفصل التاسع] (ط)
فصل في الكيفيات التي في الكميات وإثباتها

القسم الأول: في عرضية الكيف المتعلق بالكم المنفصل

قال الشيخ «هذا الفصل يليق بالطبيعيات، وقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج إلى إثبات وجوده وإلى التنبيه على كونه كيفية، وهذه هي الكيفيات التي في الكميات. أما التي في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك، فقد علم وجود بعضها وأثبت وجود الباقي في صناعة الحساب. وأما أنها أعراض، فلأنها متعلقة بالعدد، وخواص له، والعدد من الكم، والكم عرض.»

■ الشرح

هذا هو الفصل الأخير في البحث حول مقولة الكيف، وقد تقدم أن الكيف إما محسوس وإما نفساني وإما استعدادي وإما كيف متعلق بالكميات، وقد فرغنا من البحث حول الكيف المحسوس و الكيف النفساني، ومرّ أن الكيف

الاستعدادي ليس محلًا للبحث إذ لم يقع شك في عرضيته لكونه إضافيًا، فبقي البحث حول الكيف المتعلق بالكم، وهو بحث أشبه بالرياضي ولذا ليس مشتملًا على مطالب فلسفية مهمة فنمر عليه مرورًا سريعًا.

وقد مر في تضاعيف الكلام السابق أن الكم إما متصل وإما منفصل، فينقسم الكيف المتعلق بالكم إلى هذين القسمين:

١ـ كيف متعلق بالكم المنفصل كالزوجية والفردية والتربيع والتكعيب وغير ذلك.

٢ـ كيف متعلق بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط وكالتقعير والاستواء للسطح وكالكروية والمخروطية للأجسام التعليمية.

ويبتدئ الشيخ كلامه في الكيف الذي يعرض الكم المنفصل فيقول إن ثبوتها بديهي، فالأعداد التي تنقسم إلى متساويين زوج وما سواها فرد، فليس في البين بحث في ثبوتها للكم المنفصل، وأما سائر الأحكام كالتربيع والتكعيب فقد بحث عنها بالبراهين الحسابية في علم الرياضيات وبالخصوص في الحساب.

وأما كونها عرضية فكذلك أمرها واضح إذ الذي يعرض العرض لا بد وأن يكون عرضًا، ولا يمكن للجوهر أن يعرض للعرض ويكون قائمًا به.

وقوله (هذا الفصل يليق بالطبيعيات) أشبه بالاشتباه من الشيخ لوضوح أن البحث ههنا أليق بالتعليميات منه بالطبيعيات.

القسم الثاني: في عرضية الكيف المتعلق بالكم المتصل

▪ الأمر الأول: في أن الدائرة أصل الأشكال

قال الشيخ «وأما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ببيّن، فإن الدائرة

والخط المنحني والكرة والأسطوانة والمخروط ليس شيء منها ببين الوجود، ولا يمكن للمهندس أن يبرهن على وجودها. لأن سائر الأشياء إنما تبين له بوضع وجود الدائرة، ولأن ذلك المثلث يصح وجوده إن صحت الدائرة، وكذلك المربع، وكذلك سائر الأشكال.

وأما الكرة، فإنما يصح وجودها على طريقة المهندس إذا أدار دائرة في دائرة على نحو ما علمت و الأسطوانة إذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها خطًا مستقيمًا طرفه مركزها في أول الوضع لزومًا على الاستقامة. والمخروط إذا حركت مثلثًا قائم الزاوية على أحد ضلعي القائمة حافظًا بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرًا بالضلع الثاني على محيط الدائرة.»

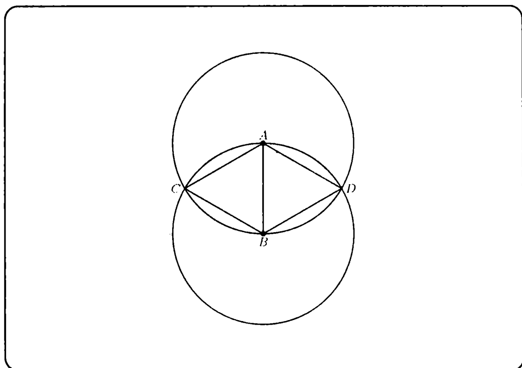
■ الشرح

يبتدئ الشيخ ههنا أن الكيفيات التي تعرض المقادير ليس وجودها ببيّن، ويعني به أنها وإن كانت لدى الحس بيّنة ابتداءً كالتقعير للسطح فإنه مشهود حسًا، ولكن قد يقال أن هذا من باب الخطأ في الحس فلذا لا بد من التدقيق و إقامة البرهان على ذلك، فالدائرة خط منحنٍ ولكن لقائل أن يقول إن الدائرة خطٌ مضرّس أي ذو تضاريس وليس بانحناء تام كما يظهر للحس، ولذا وقع التشكيك فيها من هذه الجهة.

ومما ينبغي أن ينبه عليه أن أصل الأشكال الهندسية كلها الدائرة، بمعنى أن الأشكال تثبت بثبوت الدائرة، فيثبت المثلث ثم المربع وبحركة الدائرة دورة كاملة تثبت الكرة وبحركتها نزولًا على محور خط مستقيم ممتد من مركزها تنشأ الاسطوانية وبحركة المثلث يثبت المخروط وهكذا سائر الأشكال، وقد وقع

التشـكيك في الدائرة التي هي أصل الأشـكال من أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ ـ الجوهر الفرد ـ وسـيأتي بحثه.

أمـا ثبـوت المثلث فهو من بثبـوت دائرتين متقاطعتين بحيـث يكون محيط كل واحـدة منهما متقاطعًا مـع مركز الأخرى وتكون الدائرتـين متقاطعتين في نقطتين، فالحاصل أربعة نقاط، نقطتا الالتقاء ونقطتا المركز، وبالاتصال بين مركزي الدائرتين ينشـأ خط وبالاتصال بـين نقطة من نقطتي الالتقاء وأحد المركزين ينشـأ خطين، فيكون المثلث المتساوي الأضلاع، على ما هو مبيّن في الرسم أدناه:



وكذا ثبوت المربع من الدائرة.

وقولـه (ولا يمكـن للمهنـدس أن يبرهن عـلى وجودها) يريد بـه أن المهندس إنمـا يأخذ وجود الأشـكال كأصل موضوعي، وليس بحثـه من حيث هو مهندس في إثبات وجود الأشـكال، بل البحث عن الموجود هو شـأن الفيلسـوف.

■ **الأمر الثاني: في إثبات وجود الدائرة على مذهب القائلين بالجزء**

قال الشيخ «ثم الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، فيجب أن يبين وجود الدائرة. و أما عرضيتها فتظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي أعراض.

فنقول: أما على مذهب من يركب المقادير من أجزاء لا تتجزأ فقد يمكن أن يثبت عليه أيضًا وجود الدائرة من أصوله، ثم ينقض بوجود الدائرة جزءه الذي لا يتجزأ. وذلك لأنه إذا فرضت دائرة على النحو المحسوس، وكانت على ما يقولون غير دائرة في الحقيقة، بل كان المحيط مضرسًا. وكذلك إذا فرض فيها جزء على على أنه المركز، و إن لم يكن ذلك الجزء مركزًا بالحقيقة، فقد يكون عندهم مركزًا في الحس، ويجعل المفروض مركزًا في الحس طرف خط، مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، مستقيم، فإن ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزأ، فإن طوبق بطرفه الآخر جزء من الذي عند المحيط، ثم أزيل وضعه، وأخذ الجزء الذي يلي الجزء الذي من المحيط الذي اعتبرناه وطابقنا به الخط أولًا فطوبق به رأس الخط المستقيم مطابقة مماسة أو موازاة إلى جهة المركز. فإن طابق المركز فذلك الغرض، و إن زاد أو نقص فيمكن أن يتم ذلك بالأجزاء حتى لا يكون هناك جزء يزيد، لأنه إن زاد أزيل، و إن نقص تمم و إن نقص بإزالته وزاد بإلحاقه فهو منقسم لا محالة وقد فرض غير منقسم. فإذا جعل كذلك بجزء جزء تمت الدائرة.

ثم إن كان في سطحها تضريس أيضًا من أجزاء، فإن كانت موضوعة في فرج أدخلت تلك الأجزاء الفرج ليسد بها الخلل من السطح كلها، و إن كانت لا تدخل الفرج فالفرج أقل منها في القدر فهي إذن منقسمة إذ الذي يملأ الفرج

أقـل حجمـا منها، و مـا هو كذلك، فهو في نفسـه منقسـم و إن لم يمكـن فصله. و إن لم تكـن موضوعـة في فـرج أزيلـت من وجه السـطح من غيـر حاجة إليها.

فإن قال قائل: إنه إذا طوبق بين الجزء المركزي و بين المحيطي مرة، فليس يمكن التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة مع المركزي، والذي يلي ذلك الجزء من المحيط.

فإنـا نقـول لـه: أرأيـت لـو أعدمت هـذه الأجـزاء كلهـا وبـقي الـذي في المركز و المحيـط؟

أهـل كان بينهمـا اسـتقامة يمكـن أن يطبق عليه هـذا الخط؟ فـإن لم يجوزوا ذلـك فقـد خرجـوا عن البـين بنفسـه، وأوقعـوا أنفسـهم في شـغل آخر وهـو أنه يمكـن أن تفـرض مواضـع مخصوصـة فيها تتم هـذه الاسـتقامة في الخـلاء الذي لهـم، حتى يكون بـين جزءين في الخلاء اسـتقامة، وبين جزءيـن آخرين لا يكون. وهـذا شـطط ممـن يتكلفه ويجـوز القول بـه، فلا ضيـر، فإنمـا يبيع عقلـه بثمن بخـس. فإن البديهة أيضا تشـهد أن بـين كل جزءين تتفق محـاذاة لا محالة يملأها مـن الملإ أقصـر الملإ، أو أقصر بعـد في المـلإ. و إن قالوا: إن ذلك يكـون، ولكن ما دامـت هذه الأجـزاء موجودة فلا يكون بينهمـا هذه المحاذاة، و لا يجـوز أن يوازي طرفيهـا طرفا مسـتقيم، فهذا أيضًـا من ذلك.

فتكـون كأن تلـك الأجـزاء إن وجـدت تغيـر حكـم المحـاذاة عـن حكمـه لو كانـت معدومـة، وجميع هذا مما لا يشـكل عـلى البديهة بطلانـه ولا الوهم ـ الذي هـو القانون في الأمور المحسوسـة وما يتعلـق بها، كما علمت ـ يتصـوره. على أن الأجـزاء الـتي لا تتجزأ لا تتألف منهـا بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائـرة، و إنما هذا على قانـون القائلين به.

و إذا صحت دائرة صحت الأشـكال الهندسـية فيبطل الجـزء و يعلم ذلك من

أن كل خط ينقسم بقسمين متساويين و أن قطرا لا يشارك ضلعًا وما أشبه ذلك، فإن الخط الفرد الأجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين، وكل خط مؤلف من أجزاء لا تتجزأ يشارك كل خط، وهذا خلاف ما يبرهن عليه بعد وضع الدائرة، وكذلك أشياء أخرى غير هذا.»

▪ الشرح

يشرع الشيخ ههنا بمناقشة منكري وجود الدائرة تبعًا لقولهم بوجود الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، وأشار في مستهل كلامه أن محل النزاع هو وجود الدائرة وتحققها وأما عرضيتها بعد إثبات وجدها فما لا نزاع فيه بعد أن تثبت هليتها البسيطة، إذ إن الدائرة لو كانت موجودة لكانت متعلقة بالمقادير كما هو واضح وبالتالي فوجودها عرضي لكونها من أحكام المقادير.

وأما مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ فقد أقاموا استدلالًا على إنكار وجود الدائرة، حاصله أنا لو فرضنا وجود دائرة، فهي محيطة لما في داخلها من مساحة ومحاطة مما في خارجها، فإن كان للدائرة سمك ـ بحكم كونها مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ـ فيلزم بذلك أن يكون الجزء المماس للمحيط الداخل إنما يماسه بغير ما يماس المحيط الخارج، فيلزم انقسام الجزء وهو باطل على مبناهم من أن الجزء لا يتجزأ.

وأما إن فرض ظاهر الدائرة مساوٍ لباطنها في المقدارية، فيلزم أن تتساوى الدوائر التي تتطابق بحيث يكون هناك دائرة أكبر من أخرى إحداهما منطبقة على الأخرى وهكذا، وهو باطل للزوم أن يكون الفلك القصى ومحدد الجهات مساو في مساحته لمساحة الأرض لأن الأرض دائرية وقد فرض أن مساحتها

مـن الداخـل مسـاوٍ للخـارج وبالتـالي فالدائرة المحيطة به مسـاحتها تسـاوي مسـاحة المحاط، وهو واضـح البطلان.

وقـد بيّن صـدر المتألهين هـذا البرهان فقـال «أن وجـود الدائرة ينـافي وجود الجـزء إذ لـو فرضت دائرة مركبة من أجزاء لا يتجزى فـإن كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها و لا شـك أن مقدار باطنها كمقدار ظاهرها يحيطه به و مقدار ظاهره مـا يحاط به كمقدار باطنـه فيلزم منه أن يكون ظاهر الدائـرة المحيطة بها كباطن المحاطة و هكذا حتى يلزم أن يسـاوي سـعة دائرة الفلك الأقصـى لدائرة الأرض السـفلى و إن لم يكـن مقـدار ظاهرها مسـاويا لمقـدار باطنها و ذلك بـأن يكون بواطن الأجزاء متلاقية و ظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في الأجزاء».[1]

ومـن هنـا أنكـروا وجـود الدائـرة وقالـوا إن مـا يظهـر للحـس أنه دائـرة هو في الحقيقـة مضـرّس أي مؤلـف مـن تضاريس بحيث تكـون مؤلفة مـن أجزاء لا تتجـزأ ويمكـن أن يطابقهـا دائـرة أخـرى دون أن تسـاويها في المسـاحة.

ثم إن الشيخ أثبت الدائرة أولًا بقياس جدلي على مبنى الجزء الذي لا يتجزأ حتى يلزم الخصم، ومن ثم يذكر دليلين برهانيين على وجودها.

أمـا بالنسـبة للدليل الأول الذي هو على مبنى القائلـين بالجزء الذي لا يتجزأ، فيقول إنا لو أخذنا بخط يبدأ من المركز وينتهي بجزء من أجزاء المحيط، فهذا الخط سـيكون مؤلفًا مـن أجزاء لا تتجزأ أحـد طرفيه المركز والطرف الآخـر هو جزء من أجـزاء المحيـط ـ الدائـرة المضرّسـة ـ ، ومـن ثم إذا حرّكنـا هذا الخـط عن الجزء

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص١٤٣.

الـذي تتألف منـه الدائرة، ووضعنـاه على الجزء الآخـر الذي يليـه وبجانبه، فإن كان الخـط الجديد يزيد أو ينقص عن الخط الأول بسـبب التضاريس المفروضة، فإمـا أن تكـون الزيادة أو النقصـان بمقدار جزء أو أكثر والنقصـان كذلك أو أقل، وعـلى الثاني يلزم انقسـام الجزء الذي لا يتجزأ، وعـلى الأول فلنا أن نعوّض مقدار النقـص مـن الأجـزاء أو نحذف مقـدار الزيـادة، وهكـذا نفعل في كل مـرة نحرّك فيهـا الخط، فتتشـكل دائـرة عندئـذ ويثبت المطلـوب، وقد ذكر صـدر المتألهين هـذا فقـال «أصحاب الجـزء يلزمهم الاعتراف بوجـود الدائرة فإنهـم يقولون هذه الدائـرة المحسوسـة الفرجاريـة أو غيرها ليسـت بدائرة بل في محيطها أو بسـيطها تضريـس و ليس لهـا مركز حقيقي بل بحسـب الحس و الحس ربمـا يغلط فنقول إذا فرضنـا عـلى أصولكـم طرف خط مسـتقيم مركب مـن أجـزاء لا يتجزى على الجـزء الـذي هو المركـز في الحس و وضعنا الطـرف الآخر على جـزء من المحيط ثم إذا أزلنـا عنـه و وضعنـا عـلى الجزء الـذي يـلي الأول من المحيط فـإن لم يكن منطبقـا عليـه فذلـك إمـا بزيادة و إمـا بنقصان فـإن كانـت الزيـادة و النقصان بمقـدار جـزء أو أكبـر عـلى الصحة أمكـن إلحاقه بـه أو حذفه منه حتى يسـبق طـرف الخط عليـه و هكذا يفعل بجزء جـزء إلى أن يتم الـدورة و إن كان أقل من جـزء فقد انقسـم الجزء الذي لا ينقسـم هـذا خلف».[1]

إذا تبـيّن ذلـك، فلا يخلـو الأمر من أن تكـون الدائرة التي تشـكلت من ذلك الرسـم على ما بيّناه إما أن يكون مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ متلاقية و إما أن تتألف

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص١٤٣.

مـن أجـزاء بينها فرج، وعـلى الأول صحـت الدائرة، وعـلى الثاني إمـا أن تكون الفـرج بمقـدار أقل من جزء لا يتجزأ وهـو باطل على مبناهم للزوم انقسـام الجزء عـلى ذلـك، وإمـا أن تكون الفـرج بمقدار الجـزء أو أكثـر من دون كسـور ـ كي لا يلـزم الانقسـام ـ فعـلى ذلك تـتم الدائرة بأن تسـع الفـرج الأجـزاء، قال صدر المتألهـين موضحًـا «ثم لا يخلـو إمـا أن يكـون أجـزاء المحيط الـتي انطبق طرف الخـط عليهـا جميعـا متلاقيـة أو ذوات فـرج بنيهـا فعـلى الأول صحـت الدائرة و على الثاني لا يخلو إما أن كانت الفرجة وسـعت الجزء أو لم تسـعه فإن لم تسـع لـزم الانقسـام و إلا فتمم الدائرة بالزيـادة و هكذا يفعل إن كان في بسـيطها فرج أو تضاريـس بالإدخال و الإزالة حتى يسـد الخلل و يسـتوي فـإن كانت الفرجة أقـل مـن الجـزء أو أكثر من الجـزء أو الأجزاء بأقل مـن جزء لزم الانقسـام وكذا في التضريـس الـذي إزالية يوجـب فرجة أقل مـن الجزء و إنما عمم الشـيخ في قولـه مطابقة مماسـة أو مـوازاة إلى جهة المركـز لأنه على أصل الجـزء قد لا يمكن وجـود خطـين جوهريـين متحدين طرفاهما مـن جانب و متماسـين من جانب آخر لكن لا شـبهة في تحقق المـوازاة لكل من الجزءين المجاوريـن إلى المركز».[1]

وقولـه «فإن قال قائل: إنه إذا طوبق...» تقرير لإشـكال مفـاده أننا إذا رفعنا الخـط عـن الجـزء الأول على المحيط المضـرّس فلا يمكن أن نمـد خطًا آخر على جـزء آخـر للزومه ما لزم مـن نفي الجزء، والشـيخ يجيب أن هذا خـلاف البداهة إذ لـو فرضنـا أنـا حذفنـا كل المحيـط وبقيت هـذه النقطـة مع المركـز في الخلأ،

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 1. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صـدرا. ١٤٢ ـ ١٤٣.

فلا بد من إمكان وجود هكذا خط، وإلا لزم إنكار الداهة والخروج عن حكم الفطرة، فإن أعادوا العناد وقالوا نسلم ذلك في الخلأ ولا نسلمه في الملأ والذي هو محل الكلام، فجوابه أن القوانين العقلية لا تخصص فأي نقطتين يمكن أن يكون بينهما خط مستقيم.

قوله «على أن الأجزاء التي لا تتجزأ لا تتألف منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة، وإنما هذا على قانون القائلين به» يريد به أن القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ يلزمهم لا نفي وجود الدائرة فقط، بل نفي كل الأشكال إذ بناء على ما ذهبوا إليه لا يمكن أن يتحقق امتداد أصلًا بين الأجزاء وهو واضح مما بيّناه حين مناقشة ما سبق، وإذا انتفى إمكان الامتداد انتفى وجود الأشكال، وكذا بالمقابل إذا صحت الدائرة صحت سائر الأشكال الهندسية على ما بيناه، وبهذا عينه يبطل مذهبهم من القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

وبيانه بطريق رياضية أن كل خط يمكن تقسيمه إلى قسمين متساويين، فلو فرضنا أن الخط يتألف من أجزاء لا تتجزأ، وفرض عدد الأجزاء التي يتألف منها فردٌ لا زوج، فلن يمكن عندئذ انقسامه إلى قسمين متساويين إلا بفرض انقسام الجزء الذي لا يتجزأ، فلو فرضنا مثلًا أن خطًا يتألف من خمسة أجزاء لا تتجزأ، وأردنا أن نقسمه إلى خطين متساويين، فلن يكون ذلك إلا بأن يتألف كل قسم من جزأين ونصف، وهذا النصف دليل على انقسام الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا هو المراد من قوله «و يعلم ذلك من أن كل خط ينقسم بقسمين متساويين».

وكذا لو فرضنا مثلثًا متساوي الأضلاع فيمكننا أن نخرج خطصا مستقيمًا من أحد رؤوس المثلث إلى الضلع المقابل له، وبحسب قوانين الهندسة إن الضلع

القائم على القاعدة في المثلث المتساوي الأضلاع ينصّف القاعدة، وإذا كان كذلك فكل خط يقبل الانقسام لإمكان فرضه قاعدة لمثلث متساوي الأضلاع.

▪ الأمر الثالث: في إثبات الدائرة على مذهب الحكماء من بطلان الجزء الذي لا يتجزأ

قال الشيخ «وأما إثبات الدائرة على أصل المذهب الحق فيجب أن نتكلم فيه، وأما الاستقامة و وجوب محاذاة بين طرفي خط إذا لزمه المتحرك لم يكن حائدًا، و إن فارقة كان حائدا عادلا، فذلك أمر لا يمكن دفعه.

فنقول: قد تبين في الطبيعيات من وجه وجود الدائرة، و ذلك لأنه تبين لنا أن جسما بسيطا، وتبين أن كل جسم بسيط فله شكل طبيعي، وتبين أن شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في أجزائه، ولا شيء من الأشكال الغير المستديرة كذلك. فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة.

وأيضا يمكننا أن نصحح ذلك فنقول: من البين أنه إذا كان خط أو سطح على وضع ما فليس من المستحيل أن يفرض لسطح آخر أو خط آخر أن يكون وضعه بحيث يلاقيه من أحد طرفيه على زاوية. ومن البين أنه يمكننا أن ننقل هذا الجسم أو هذا الخط نقلًا كيف شئنا إلى أن يصير ملاقيًا لذلك الآخر أو موضوعًا في موضعه، كأنه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيًا له أو موضوعًا في موضعه أو موازيًا.

ويمكن لجسم واحد بعينه أن يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه و الكلام في الجسمين و الجسم الواحد واحد. فإن كانت استقامة و لم تكن استدارة لم يمكن هذا البتة، لأنه إذا كانت الحركة إلى الانطباق على

الاستقامة ذاهبة في الطول ثم راجعة أي الرجوعات كانت، أو ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت، أو ذاهبة عرضًا من الجهتين أو كيف فرضت، فإنه إذا كان يحفظ النقطة التي تفرض على واسطة السطح أو الخط في تحركها خطا مستقيما، فإنه لا يلقى البتة ذلك الجسم، بل يقاطعه كيف كان. وأنت يمكنك أن تفرض كل واحد من هذه الأقسام بالفعل وتعتبره، بل يجب آخر الأمر أن تتفق حركته على صفة أذكرها. إما أن يكون أحد الطرفين فيها من الخط أو السطح أو الجسم لازما موضعه، و الآخر ينتقل، وذلك على الدور، أو كلاهما ينتقلان، ولكن على صفة أن يكون أحدهما أبطأ والآخر أسرع، فيكون الطرفان أو المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة. و إذا صح وجود قوس دائرة صح أن يضعف إلى التمام، و هذا على الأصول الصحيحة. و أما إن قال أحد بالتفكيك، فالطريقة الأولى تناقضه.

وأيضا لنفرض جسما ثقيلًا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر، ونجعله قائما على سطح مسطح مماسا له بطرفه الأخف حتى يقوم قائما عليه بحيلة، و أنت تعلم أن قيامه إذا عدل ميله إلى الجهات مما يستمر، و أنه إذا أميل إلى جهة وزال الداعم حتى سقط فتحدث دائرة لا محالة أو منحن.

أما كيف تكون، فلنفرض نقطة في الرأس المماس للسطح، و هي أيضا تلقى نقطة من السطح، فحينئذ لا يخلو إما أن تثبت النقطة في موضعها، فتكون كل نقطة نفرضها في رأس ذلك الجسم قد فعلت دائرة، و إما أن يكون ـ مع حركة هذا الطرف إلى أسفل ـ يتحرك الطرف الآخر إلى فوق، فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة، و مركزها النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد و الجزء الهابط، و إما أن تتحرك النقطة منجرة على طول السطح، فيفعل الطرف الآخر

قطعـا أو خطا منحنيـا، ولأن الميل إلى المركـز إنما هو على المحـاذاة، فمحال أن تنجر النقطـة على السـطح. لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسـر أو بالطبع، و ليسـت بالطبـع و ليسـت بالقسـر، لأن ذلـك القسـر لا يتصـور إلا عـن الأجـزاء التي هي أثقـل، وتلك ليسـت تدفعها إلى تلك الجهـة، بل إن دفعتها عـلى حفظ الاتصال دفعتهـا على خـلاف حركتها و نقلتها ليمكـن أن تنزل هـي، كأن العالية منها إذ هـي أثقل تطلب حركة أسـرع، والمتوسـطة أبطـأ. وهناك اتصال يمنـع ميلا من أن ينعطف فيضطر العالي إلى أن يشـيل السـافل حتى ينحدر، فيكون حينئذ الجسم منقسـما إلى جزءيـن: جـزء يميـل إلى العلو قسـرًا، و جـزء يميل إلى السـفل طبعًا، و بينهما حد هو مركز للحركتين، وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة.

فبـين أنـه إن لـزم عن انحـدار الجسـم زوال فهـو إلى فـوق، و إن لم يـزل عنه فوجـود الدائرة أصح. فإذا ثبتـت الدائرة ثبت المنحني، لأنـه إذا ثبتت الدائرة ثبتت المثلثـات والقائم الزاويـة أيضًا، وثبت جـواز دور أحد ضلعي القائمـة على الزاوية فصـح مخروط، فـإن فصل مخروط بسـطح محـارف صح قطع، فصـح منحن.»

■ **الشرح**

يريـد الشـيخ أن يثبـت الدائرة ـ التي هي مبدأ سـائر الأشـكال الهندسـية ـ إثباتـًا برهانيًـا عـلى مذهب الحكمـاء أي مذهب بطـلان الجزء الـذي لا يتجزأ، بعـد أن أثبتهـا سـابقًا بدليل جـدلي جريًا على مذهـب المثبتين للجوهـر الفرد.

يبتـدئ بأصـل بديهـي وهو أنـه لا بد من وجـود محـاذاة واسـتقامة بين أي نقطتـين، بمعـنى أنه لا بد من وجود خط مسـتقيم بين أي نقطتـين، ثم هذا الخط إن انطبـق عليـه خـط في حالة السـكون لزمه وإذا تحـرك يميل عنه.

ومـن ثم يطـرح البرهان الأول وقـد أخذه مـن الطبيعيات، حيـث ثبت هناك أن العناصـر الأربعـة البسـيطة ـ الماء والهـواء والتـراب والنار ـ والأفـلاك كروية الشـكل، وذلك لبسـاطتها وعدم كونها مؤلفة من مركبات كالنباتات والحيوانات والمعادن، وبيانه أن الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا شـيئًا واحدًا من جميع الحيثيات، والمقصـود من الفاعل ههنـا الصورة والقابل المادة الشـخصية، وهـذا مـا لا يتصـور هندسـيًا إلا في الكـرة الـتي هـي بسـيطة بخلاف الأشـكال الأخـرى الـتي لهـا حدود وزوايـا ومختلفـة الأجزاء، فيظهـر من ذلك أن البسـيط من الأشـكال لا بـد وأن يكون كرة، وإن شـئت قلت إنه قد ثبـت في الطبيعيات ضرورة وجود أجسـام بسـيطة غيـر متفاوتة الأجـزاء، وإذا كانـت كذلك فلا بد وأن تكـون كرويةً، إذ غير الكرة من الأشـكال متفاوتة الأجـزاء والحيثيات كالمربع والمثلث والمسـتطيل، وإذا ظهر وجود الكرة ثبت به وجود الدائرة لأنها عبارة عن السطح الناشئ من قطعها.

وأمـا البرهـان الآخـر فحاصله أنه مـن البديهي وجـود الخط، فلنرسـم خطًا بحيـث يلاقيـه خـط آخر عـلى أحـد أطرافه، فتتشـكل زاويـة، ومـن ثم إذ مال أحـد الخطين حـتى يطابق الخط الآخر، فهـذا لا يمكن أن يكون إلا بالاسـتدارة، ولا تكـون حركة مسـتقيمة أبـدًا، وبثبوت الاسـتدارة تثبت الدائـرة، ولولا الحركة الاسـتدارية لمـا انطبق الخط المتحرك عـلى الخط الآخر وهو باطـل، وهو واضح بالرجـوع إلى الهندسـة، وقـد ذكـر صـدر المتألهـين ذلـك فقـال في تعليقته على هـذا المـتن «لـو لم يكن في الوجـود اسـتدارة حقيقيـة فكانت الامتـدادات كلها مسـتقيمة لمـا أمكن مـا ذكرناه مـن الانتقال في الوضـع البتة فاسـتحال أن يصير المـوازي لجسـم مقاطعا له بالحركة بـل يصير إما موازيا له إذا تحـرك في الطول أو

مطابقا له إذا تحرك في العرض أو مسامتا له إذا تحرك فيما بين العرض و الطول على وجه أو صار مع الموازاة بعيدا عنه إذا تحرك في العمق».(1)

قوله «وأنت يمكنك أن تفرض كل واحد من هذه الأقسام بالفعل وتعتبره، بل يجب آخر الأمر أن تتفق حركته على صفة أذكرها» يريد به أنا لو لم نقل بحصول الاستدارة، بل كانت الحركة مستقيمة لا يمكن أن ينطبق الخط المتحرك على الخط الآخر، بل لا بد أن يتحرك على وفق أحد الاحتمالات، فإما أن تثبت النقطة التي يتماسّ فيها الخطان أو تتحرك، فإن كانت ثابتة، فقد حصلت دائرة من حركة النقطة الأخرى على الطرف المقابل، وإن تحركت النقطة المماسة كما لو تحركت النقطة غير المماسة إلى اليمين والنقطة المماسة إلى اليسار، يتشكل من كل طرف من طرفي الخط المتحرك استدارة تخصه.

وقوله «وهذا على الأصول الصحيحة. و أما إن قال أحد بالتفكيك، فالطريقة الأولى تناقضه» يريد به أن هذا البرهان يجري على انقسام الجزء وأما القائل بأن الجزء لا يتجزأ فما ذكرناه من البرهان الجدلي يناقض مبناه ويثبت الدائرة.

وكذا قوله «وأيضا لنفرض جسما ثقيلًا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر» تأكيد للبرهان الذي طرحه بالقول أنا لو فرضنا وجود سطح مستوٍ، وفرضنا وجود جسم ثقيل عليه بحيث يكون أحد طرفيه أثقل من الآخر، ويكون ملاقيًا بطرفه الأخف السطحَ، ويكون محفوظًا من طرفه الأعلى من السقوط

(1) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 1. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص١٤٥.

بـأي آلـة تمنعه من ذلك، وكذا يكون كلٌّ من الطرفـين منتهيًا بنقطة، ثم إذا رفعت الدعائم والآلات التي تحفظه من السـقوط من جهة النقطة الأعلى، فإنه يسـقط مشكلًا استدارة ما، وذلك لأن الأمر لا يخلو من احتمالات:

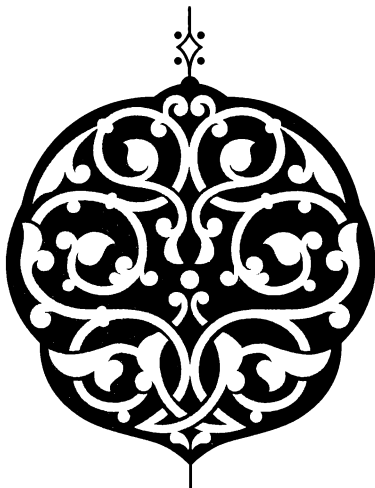
١ـ الاحتمال الأول: أن تبقى النقطة المماسـة للسـطح ثابتة حال السقوط، فتتشكل الاسـتدارة من النقطة الأعلى حال السقوط. فيثبت المطلوب من وجود الدائرة.

٢ـ الاحتمـال الثـاني: أن تتحـرك النقطة المماسـة للسـطح، بحيث تكون حركتها إلى أعلى حال سـقوط النقطة العليا الأثقل إلى أسـفل، وبذلك تتشـكل اسـتدارتين اثنين، للنقطة العليا اسـتدارة إلى أسـفل وللنقطة السـفلى اسـتدارة إلى أعلى. فيثبـت كذلك المطلوب من وجـود الدائرة.

٣ـ الاحتمـال الثالـث: أن تتحـرك تقطـة التمـاس ولكـن لا إلى فـوق، بـل حركـة انجراريـة على السـطح، فيكـون سـقوط النقطـة العليا إما سـقوطًا عـلى هيئة خط مسـتقيم أو بيضـاوي لا دائري، وهـذا باطل، لأن حركتـه كذلـك إمـا أن تكـون طبعيـة أو قسـرية، وليسـت طبعية ولا قسـرية، أمـا كونهـا غيـر طبعية فلمـا ثبـت في الطبيعيـات من أن الثقيـل لا يتحـرك بالطبـع إلا إلى المركـز لا عـلى المركز، وأمـا كونها غير قسـرية فـلأن «فالقاسـر هاهنا ليـس إلا الأجـزاء التي هـي أثقل من حيـث دفعهـا لثقلها للأخـف فهي إذا دفعـت الأخف فإمـا أن يدفعه إلى جهـة حركتهـا وذلـك غير متصـور وإمـا إلى مقابل جهـة حركتها وذلـك للضرورة الحاصلة مـن جهة انحفاظ الاتصـال الواقع بينها وبين الأخف وتماسـك بعضها لبعض وعـدم الانعطاف والانحنـاء فلا بد أن

وقـع تحريك مـن الأثقل للأخف أن يكون تحريـكًا ودفعًا إلى فوق فإن الأجـزاء العاليـة حيـث إنها أثقـل من المتوسـطة يقتضي حركة أسـرع إلى الـزوال والأجـزاء المتوسـطة لكونهـا أقل ثقـلا يقتضي حركـة أبطأ فلا بد من سـبقة الأجـزاء العالية الثقيلة في الحركة على سـائر الأجزاء وتماسـك الأجزاء يمنع عـن الانعطاف وعن الانفـكاك حتى يكون نزولها على أقصر المسـافات فيضطر العالي إلى أن ينزل على سبيل الاستدارة وأن يدفع السـافل إلى جهة الفوق كذلك فما لم يشـل أي لم يرفع العالي السـافل لا يمكـن أن ينحدر كطرفي الشـاهين فإن الأثقـل لا ينحدر إلا إذا شـال الأخف فعند ذلك ينقسـم الجسم إلى جزءين أحدهما الأثقل وهـو الذي يميل إلى أسـفل بالطبع والآخر الأخـف وهو الذي يميل إلى فـوق بالقسـر وبينهما حد مشـترك هو مركز للحركتـين و قد خرج منه خـط مسـتقيم إلى كل مـن نقطـتي الطرفـين فكما يرتسـم مـن حركة كل مـن النقطتـين الدائـرة الخطية فيرتسـم من حركـة كل من الخطين الدائرة السـطحية».[1]

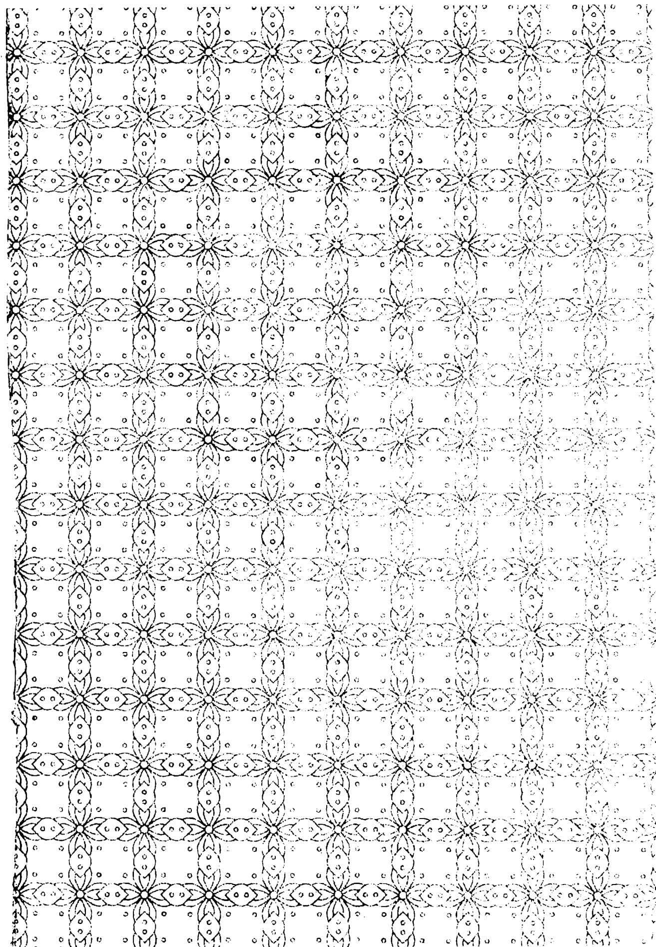
(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتألهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol ١. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمـت اسـلامى صدرا. ص١٤٦.

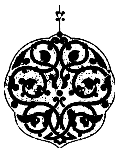


المقالة الرابعة

وفيها ثلاثة فصول:







[الفصل الأول] (١)
فصل في المتقدم والمتأخر، وفي الحدوث

الأمر الأول: في تحرير محل الكلام وبيان تشكيكية التقدم والتأخر

قال الشيخ «لما تكلمنا على الأمور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الأنواع، فبالحري أن نتكلم في الأشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة، ونبدأ أولًا بالتي تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر. فنقول: إن التقدم والتأخر و إن كان مقولًا على وجوه كثيرة فإنها تكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شيء ليس للمتأخر، ويكون لا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم.»

■ **الشرح**

لما كان موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق هو معنى عام لموضوعات مسائله التي تندرج تحته، وكانت تلك الموضوعات على نحوين:

١ـ موضوعات هي كالأنواع للموجودية المطلقة

٢ـ موضوعات هي كالعوارض الخاصة للموجودية المطلق

وقد تمّ فيما سبق البحث عن المباحث التي تعنى بالمسائل التي تكون موضوعاتها كالأنواع بالنسبة للموجود المطلق، وهي الذوات المتأصلة في الأعيان، وكانت منحصرة في ثلاثة:

١ـ الواجب

٢ـ الجوهر

٣ـ العرض

ومن هذه المقالة يبحث الشيخ عن القسم الثاني من المسائل الفلسفية والتي تكون موضوعاتها كاللوازم والخواص للموجود المطلق، وهي:

١ـ المتقدم والمتأخر

٢ـ القوة والفعل

٣ـ عوارض الوحدة والكثرة من الهوية والغيرية

٤ـ العلة والمعلول

٥ـ عوارض الوجود الذهني وهي الجنس والفصل وسائر أحكام الماهية من حيث هي في الذهن.

في هذا الفصل يتعرض الشيخ إلى مبحث التقدم والتأخر، فالموجود من حيث هو موجود إما متقدم وإما متأخر، وخلاصة الأمر أن التقدم والتأخر من المفاهيم العامة المشككة، فإنها تصدق على موضوعاتها بالتفاوت، ولا بد أن يعلم أولًا أن التشكيك المقصود ههنا وعند جمهور المشائين هو التشكيك المفهومي لا التشكيك في الوجود كما يذهب إليه صدر المتألهين، والتشكيك عندئذ

في التقـدم والتأخر يرجـع إلى التفاوت في الأولوية بمعنى أولويـة الاتصاف، وهذا مـا يفتـرض بعينه وجـود جامع بـين مصاديـق التقـدم ومصاديق التأخـر، وهو ـ أي المعـنى الجامـع ـ يؤخذ من ملاك التقـدم والتأخر، فلا بد من حصول شيء يكون للمتقدم دون المتأخر وكذا شيء بحصوله يتحقق المتأخر دون المتقدم، وهو ما يقال له «ما به التقدم والتأخر».

وبعبـارة أخرى، إن التشـكيك في موردنـا يرجع إلى الأولويـة وهي على ثلاثة أقسام:

١ـ أن يكـون الاتصـاف بالمعنى بلحـاظ مبدأ اعتباري خـارج عن كلّ من المتقـدم والمتأخر، وهو ما يسـمى بالتقـدم والتأخر الرتبي.

٢ـ أن يكـون مـا به التقدم والتأخر أمرًا اعتباريًـا ولكنه لازم لذات المتقدم والمتأخر وليس خارجًا عنهما، وهو ما يسـمى التقدم والتأخر بالشـرف.

٣ـ أن يكـون مـا بـه التقـدم والتأخـر غيـر اعتبـاري بـل تكويـني، وهو التقـدم والتأخـر الذاتي.

ومنه يظهر معنى تشكيكية مفهومي التقدم والتأخر، إذ ما به التقدم الرتبي أقل أولوية مما به التقدم بالشـرف وكذا بالنسـبة إلى التقدم الذاتي، لملاك كون التقدم الذاتي غير مسـتند إلى اعتبـار بخلاف المعنيين الأولين، ولكون التقدم بالشـرف لازمًا لذات المتقدم والمتأخر لا لأمر خارج كما هو حال التقدم الرتبي.

الأمر الثاني: بيان أقسام التقدم والتأخر

قال الشـيخ «والمشـهور عنـد الجمهور هـو المتقدم في المـكان والزمـان. وكان التقـدم والقبل في أشـياء لها ترتيب، فـما هو في المكان فهو الـذي أقرب من ابتداء

محـدود، فيكـون له أن يـلي ذلك المبدأ حيـث ليس يلي ما هو بعـده، والذي بعده يـلي ذلك المبـدأ وقد وليه هـو. وفي الزمان كذلـك أيضًا بالنسـبة إلى الآن الحاضر أو آن يفـرض مبـدأ وإن كان مبدأ مختلفًا في الماضي والمسـتقبل كما تعلم. ثم نقل اسـم القبل والبعـد من ذلك إلى كل مـا هو أقرب مـن مبدإ محدود.

وقـد يكـون هذا التقـدم المرتبي في أمـور بالطبع، كما أن الجسـم قبـل الحيوان بالقيـاس إلى الجوهـر ووضـع الجوهر مبـدأ. ثم إن جعل المبدأ الشـخص اختلف، وكذلـك الأقـرب من المحـرك الأول، كالصبي يكون قبل الرجل. وقـد يكون في أمور لا مـن الطبع، بـل إما بصناعة كنغم الموسـيقى، فإنـك إن أخذت مـن الحدة كان المتقـدم غيـر الذي يكون إذا أخذت مـن الثقل، وإما يبحـث واتفاق كيف كان.

ثم نقـل إلى أشـياء أخرى فجعـل الفائق والفاضل والسـابق أيضًـا ولو في غير الفضـل متقدمًـا، فجعـل نفس المعـنى كالمبدإ المحـدود. فما كان له منـه ما ليس للآخـر، وأمـا الآخر فليس لـه إلا ما لذلـك الأول فإنه جعل متقدمًا. فإن السـابق في بـاب مـا له مـا ليس للثـاني، وما للثـاني منه فهو للسـابق وزيـادة. ومن هذا القبيـل مـا جعلـوا المخـدوم والرئيـس قبـل، فـإن الاختيار يقـع للرئيـس وليس للمـرءوس، وإنما يقـع للمرءوس حـين وقع للرئيـس فيتحرك باختيـار الرئيس.

ثم نقلـوا ذلـك إلى مـا يكـون هـذا الاعتبار لـه بالقيـاس إلى الوجـود، فجعلوا الشـيء الـذي يكون له الوجـود أولًا وإن لم يكن للثاني والثـاني لا يكون له إلا وقد كان لـلأول وجـودًا متقدمًا على الآخر مثـل: الواحد، فإنه ليس من شـرط الوجود للواحـد أن تكـون الكثـرة موجودة، ومن شـرط الوجـود للكثرة أن يكـون الواحد موجـودًا. وليـس في هـذا أن الواحد يفيد الوجـود للكثرة أو لا يفيد، بـل إنه يحتاج إليـه حتى يفاد للكثـرة وجـود بالتركيب منه.

ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى، فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجوده له من نفسه أو من شيء ثالث، لكن وجود الثاني من هذا الأول، فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته، بل له من ذاته الإمكان على تجويز من أن يكون ذلك الأول مهما وجد لزم وجوده أن يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني، فإن الأول يكون متقدمًا بالوجود لهذا الثاني. ولذلك لا يستنكر العقل البتة أن نقول: لما حرك زيد يده تحرك المفتاح، أو نقول: حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح.

ويستنكر أن نقول: لما تحرك المفتاح حرك زيد يده، وإن كان يقول: لما تحرك المفتاح علمنا أنه قد حرك زيد يده. فالعقل مع وجود الحركتين معًا في الزمان يفرض لأحدهما تقدمًا وللآخر تأخرًا إذ كانت الحركة الأولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية، والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الأولى. ولا يبعد أن يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة أن يكون علة لشيء. وبالحقيقة فإن الشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علة للشيء إلا ويكون معه الشيء. فإن كان من شرط كونه علة نفس ذاته، فما دام ذاته موجودًا يكون علة وسببًا لوجود الثاني، وإن لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته، فذاته بذاته ممكن أن يكون عنه الشيء وممكن أن لا يكون وليس أحد الطرفين أولى من الآخر.

وكذلك المتكون هو كذلك ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون. فلا من حيث هو ممكن أن يكون هو بموجود، ولا من حيث ذلك ممكن أن يكونه، فذلك معط للوجود. وذلك لأن كون الشيء عن الممكن أن يكونه ليس لذات أنه ممكن أن يكونه، فنفس كونه ممكنًا ليس كافيًا في أن يكون الشيء عنه. فإن كان نفس كونه ممكنًا أن يكونه، وإن لم يكن كافيًا، فقد يكون معه

الشيء موجودا مرة، ومرة لا يكون، ونسبته إلى الذي يكون والذي لا يكون، في الحالتين، نسبة واحدة.

وليس في الحالة التي تتميز فيها أن يكون من أن لا يكون تميز أمر بسببه يوجد المعلول مع إمكان كونه عن العلة تمييزا يخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع إمكان كونه عن العلة. فتكون نسبة كونه عن العلة إلى وجود الشيء عنه و لا وجوده عنه واحدة، وما نسبته إلى وجود الشيء عنه ونسبته إلى لا وجوده عنه واحدة. فليس كونه علة أولى من لاكونه علة، بل العقل الصحيح يوجب أن يكون هناك حال يتميز بها وجوده عنه عن لا وجوده.

فإن كانت تلك الحال أيضا توجب هذا التمييز، فهذه الحال إذا حصلت للعلة و وجدت تكون جملة الذات وما اقترن إليها هو العلة، وقبل ذلك فإن الذات كانت موضوع العلية. وكان الشيء الذي يصح أن يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة، بل وجودًا إذا انضاف إليه وجود آخر كان مجموعهما العلة، وكان حينئذ يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء إرادة أو شهوة أو غضبًا أو طبعًا حادثًا أو غير ذلك، أو أمرًا خارجًا منتظرًا لوجود العلة.

فإنه إذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول.

فإذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول. وهما معًا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك، ولكن ليسا معًا في القياس إلى حصول الوجود. وذلك لأن وجود ذلك لم يحصل من وجود هذا، فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا، ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك، فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود.»

■ **الشرح**

إن الشيخ يشير إلى هذه الأقسام بلحاظ المعنى الذي به التقدم والتأخر، فيقول إن اللفظ تم نقله من مصداق للمتقدم والمتأخر إلى مصداق آخر، وليس هذا من باب الاشتراك اللفظي، بل إن العقل تفتق عن فهم مصداق جديد للتقدم والتأخر فكشف مصاديق للمعنى الذي كان موضوعًا في أصل اللغة، وبعبارة أخرى إن أول معنى عرفي للتقدم والتأخر هو التقدم والتأخر الزماني والمكاني، ثم نقل هذا المعنى إلى أمور غير محسوسة بل معقولة مثل التقدم والتأخر الرتبي الطبعي، كتقدم الجنس المتوسط على النوع السافل، مثل تقدم الجسم على الحيوان بلحاظ طبائع الأشياء، ولكنه اعتباري إذ التقدم مأخوذ بلحاظ مبدأ للقياس وهو الجوهر، فالجسم مثلًا متقدم على الحيوان بالقياس إلى الجوهر، ومن ثم نقل التقدم والتأخر إلى معنى لازم للمتقدم والمتأخر مثل الشرف والخسة والرذيلة والفضيلة، ومن ثم نقل إلى مفهوم الوجود فيقال إن العلة الناقصة متقدمة على معلولها بالوجود، أو بوجوب الوجود كتقدم العلة التامة على معلولها.

ويمكننا أن نقسم هذه الأنواع الثلاثة بما يلي:

١ـ التقدم والتأخر الرتبي: وهو التقدم والتأخر بحسب الترتيب الاعتباري بالنسبة إلى مبدأ اعتبره المعتبر وقاس إليه كل من المتقدم والمتأخر، وهذا على أقسام:

a. طبعي: كتقدم الجسم على الحيوانية بالقياس إلى الجوهر إذا اعتبرناه مبدأ، كما بيّناه سابقًا، ومثل العلة والمعلول إذا نظرنا إلى الواجب كمبدأ، ولا بأس بأن يكون أمران بينهما نوعين

مـن التقـدم والتأخر، ومثل تقـدم الصبي على الرجـل بالقياس إلى المحـرك الأول، حيـث تحرك الصـبي إلى الرجولة.

b. وضعـي: وهـو التقدم والتأخر في المكان، كمـا لو أخذنا المحراب مبـدأ يكـون الإمـام متقدمًـا عـلى المأمـوم عندئـذ، والعكـس بالعكـس كمـا لـو أخذنـا البـاب مبـدأ، فمبـدأ المقيـس إليـه اعتبـاري وكذلـك كل مـن المتقـدم والمتأخـر اعتباريين بحيث يمكـن للمتقـدم أن يصبح متأخـرًا، كما لو أبدلنا الإمـام بالمأموم وجعلنـا المأمـوم إمامًا، وأخذنـا المحراب مبدأ للقيـاس، فيكون الـذي كان متقدمًـا متأخرًا.

c. فـرضي: وهـو مثـل تقـدم أجـزاء الزمـان عـلى بعضهـا البعض بالنسـبة لمبـدأ نقيس إليـه، فلو أخذنـا الأمس مبـدأ للقياس، يصبـح اليـوم متقدمًـا عـلى الغـد، وكـذا لو أخذنـا الغـد مبدأ للقيـاس يكـون اليـوم متأخـرًا عنـه، وإنمـا سمي بالفـرضي لأن الأجـزاء لا يمكـن أن تجتمـع إلا بالفـرض والوهـم.

٢ـ التقدم والتأخر بالشرف على ما بيّناه.

٣ـ التقدم والتأخر بالذات، والتحقيق أنه على ثلاثة مصاديق:

a. التقـدم والتأخر بالطبـع: وهو تقدم العلة الناقصـة بالوجود على معلولهـا، ومعناه أن لا يكون للمتأخـر وجود دون وجود المتقدم، والشـيخ ههنا مثّل بالواحد والكثير وهـو غير صائب إذ الواحد والكثيـر بينهما تقدم وتأخر بالماهية، لكون ماهية الكثير متوقفة عـلى ماهيـة الواحد ودليلـه أن تصـور الكثير لا يكـون إلا بعد

تصور الواحد وذلك قبل الوجود، وقد بيّنا هذا الأمر في تضاعيف المقالات السابقة عند الكلام عن الواحد والكثير.

b. التقـدم والتأخر بالعلية: وهو التقـدم بلحاظ وجوب الوجود أي تقـدم العلـة التامة عـلى معلولها الـذي لا يوجـد إلا بعد وجود العلـة التامـة ويكون وجـوده واجبًـا عندئذ، وتفصيلـه على ما في المـتن أن العلـة التامـة علـة تامـة مـن حيث هي هـي إذ لو لم تكـن مـن حيـث هي هي علـة ومقتضيـة لوجـود المعلول لما كانـت علة تامة وهـو خلاف الفرض، وبالتـالي إن نفس فرض وجـود العلـة التامة من حيـث ذاتها هـو فرض عليتهـا التامة، وبالتـالي فـرض وجود معلولها معهـا إذ قد تمّـت علته ولا حالة منتظـرة لـه بعـد فـرض وجود العلـة التامـة، ولا بـأس في كون شيء مـا متقدمًـا عـلى شيء آخر مع أنهمـا معًا في الزمـان، كما في قـول القائـل «تحركـت يدي فتحـرك المفتـاح» إذ حركة اليد والمفتـاح معًـا ولكـن حركـة اليـد متقدمة عـلى حركـة المفتاح، ولا يقبـل العقـل التعبير عن هـذه المعية بالقول «تحـرك المفتاح فتحركـت يـدي»، فمـن جهـة المعية لا فـرق بين القولـين إلا أن القول الثاني مسـتنكر لمكان العلية المتحققة في حركة اليد والتي لهـا سـبق وتقدم غيـر السـبق والتقدم الزمـاني، نعم هـذا ثبوتًا وفي نفـس الأمر وأما لـو كان الكلام في العلـم والإثبات فيمكن القـول «تحـرك المفتـاح فعلمنـا بـأن اليد تحركـت»، وهـذا مراد الشـيخ مـن قولـه «فالعقل مـع وجـود الحركتين معًـا في الزمان

يفـرض لأحدهما تقدمًـا وللآخر تأخـرًا إذ كانـت الحركة الأولى ليـس سـبب وجودهـا الحركـة الثانيـة، والحركـة الثانية سـبب وجودهـا الحركـة الأولى».

ومنـه يظهـر أن المعلـول لا يمكـن إلا أن يكـون ممكنًـا بالـذات، إذ لـو كان ممتنـع الـذات لمـا وجد لاسـتحالة وجـوده الذاتيـة ولو كان واجبًـا بالـذات لمـا احتـاج إلى علة، وكذا يظهـر أن التقدم بالعليـة يتحقق ضمـن ملاحظة أمريـن، الأول معية المعلول مع العلـة والثاني أن الشـيء ما لم يجب لم يوجـد، فالمعلول وجوب وجـوده مـن العلـة، وهذا ما أشـار إليـه بقولـه «وبالحقيقة فإن الشـيء لا يجـوز أن يكـون بحيث يصـح أن يكون علة للشـيء إلا ويكـون معه الشـيء».

وبعبـارة أخرى إن المعية بـين العلة والمعلول لا ينـفي التقدم والتأخر بينهمـا إذ الملاك الذي به يتحقق التقـدم موجود وهو أن يكون للمتقـدم شيء غير حاصـل عند المتأخر، وهـو وجوب الوجود إمـا لكـون العلـة واجبـة بالذات كمـا لـو كان العلـة التامة هو الواجـب أو كانـت واجبة بالغير منتهية إلى علـة بالذات كما لو أخذنـا العقل الأول علـة تامة للإفاضة.

c. التقـدم والتأخر بالماهية: وهو ما لم يشـر إليه الشـيخ صراحة في المـتن، ومثاله تقدم الجنس والفصل عـلى النوع، إذ لولا الجنس والفصـل لمـا تصـوّر النوع، وكـذا تقـدم الماهية عـلى الوجود إذ لـولا الماهيـة لما كان هناك ماهيـة في الأعيان.

قولـه «وكذلـك المتكون هو كذلك ممكن أن يكون و ممكـن أن لا يكون» يريد أن الإيجـاد لا بـد وأن ينتهـي إلى الوجوب بالـذات، وذلك أن المعلول في نفسـه ممكـن الوجـود كما بيّنـا، وأما العلة فإن كانـت واجبة بالذات فهـو، وإن لم تكن واجبـة بالـذات فوجودهـا وإيجادها ممكن ومسـتوي النسـبة ولا يتحقق ترجيح الوجـود إلا بالانتهاء إلى الواجـب بالذات، وبعبارة أخـرى إن العلة غير الواجبة بالـذات ممكـن أن تكـون معطية للوجـود لا واجب أن تكون كذلـك، فإن كانت عليتهـا ممكنـة فلا يمكـن أن تكون من هـذه الجهة معطيـة للوجـود إلا بالانتهاء إلى أن تكـون عليتهـا واجبـة بالاسـتناد إلى الواجب بالذات، ولـذا قال «وذلك لأن كون الشيء عن الممكن أن يكونه ليس لذات أنه ممكن أن يكونه».

وقولـه «وليـس في الحالة الـتي تتميز فيهـا أن يكون مـن أن لا يكون...الخ» يريـد أن يؤكـد مـا قدمـه أن نفس العلـة إذا كان فيهـا إمكان أن توجـد المعلول فهـذا ليس كافيًـا لأن توجده ما لم تجب ويكون وجودها واجبًـا بالغير ومنتهٍ إلى الواجـب بالـذات، وذلك أن قيـاس العلة مع المعلول وقياسـها مع عـدم المعلول حالتـان متمايزتـان لا تكفيان لأن يترجح أحدهما، بل العلة في نفسـها لا بشـرط مـن جهـة وجـود المعلـول وعدمـه، فلا معنى للقـول بأن عليـة العلـة أولى من عـدم عليتها، بل ليسـت عليتهـا أولى من عـدم عليتها لمكان اللابشـرطية التي ذكرناهـا، وعندئـذ إذا انضمـت الشـرائط والأجـزاء وتمـت العلـة وجـب وجود المعلـول ولا معنى لتأخـر تحقق المعلـول إلا نقصان العلـة التامة.

وخلاصـة الأمـر يسـتحيل انفـكاك المعلول عـن علتـه التامة لأنه لـو انفك عنهـا فإمـا أن يلزم خلاف الفـرض أو الترجيح بلا مرجح، والتالي بشـقيه باطل فالمقـدم مثله.

بيـان الملازمـة: لو انفكـت العلة عن المعلـول بحيث وجدت العلـة التامة ولم يوجـد المعلـول فعدم وجوده إمـا يكون لحالة منتظـرة كحصول شـرط أو ارتفاع مانـع وهذا خـلاف الفرض أعـني العلية التامـة، وإما أن يكـون لا لانتظار حالة أو ارتفـاع مانـع بل تأخـر حصول المعلول لا لشـيء فهذا ترجيـح بلا مرجح.

ومما تقدم يظهـر أحقية مدعى الحكيـم مقابل المتكلم الـذي يدعي الحدوث الزمـاني للعـالم وأن الواجـب بالـذات متقـدم على العـالم في الزمان وهـذا باطل للزومـه وجود العلـة التامة وعدم وجـود المعلول.

قوله «وهما معًا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك» إن المعية على أقسام:

١ـ زمانيـة: وهـي المعية في وعاء الزمان والتي هي نسـبة المتغير إلى المتغير، فقياس أحـد المتغيرين إلى الآخر يكون بالزمان.

٢ـ دهريـة: وهـي المعيـة في وعـاء الدهر وهي نسـبة الثابـت إلى المتغير، مثـل نسـبة عالم المجـردات إلى عـالم الطبيعـة، فتقـول إن العقول مع الطبيعـة في الدهر.

٣ـ سـرمدية: وهي المعية في وعاء السـرمد وهي نسـبة الثابت إلى الثابت كنسـبة الواجـب بالـذات إلى العقول، فتقـول إن العقول مـع الواجب في السرمد.

دفع شبهة

قـال الشـيخ «ولقائـل أن يقـول: إنـه إذا كان كل واحـد منهمـا إذا وجد وجد الآخـر، و إذا ارتفـع ارتفـع الآخـر، فليـس أحدهمـا علـة و الآخـر معلـولًا، إذ ليس أحدهمـا أولى أن يكـون علـة في الوجـود دون الآخـر.

و نحـن نجيـب عن ذلـك بعـد أن ننظر فيمـا يتضمنـه مفهوم هـذه القضية، و ذلـك لأنه ليس إذا وجد كل واحد منهما فقد وجـد الآخر بلا تفصيل واختلاف.

و ذلـك لأن معـنى «إذا» لا يخلو إمـا أن يعنى بـه أن وجود كل واحـد منهما إذا حصـل يجب عنه في الوجود نفسـه أن يحصل الآخـر، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصـل يجـب عنه في الوجـود أن يكون قد حصل وجود الآخـر، أو أن وجود كل منهمـا إذا حصل في العقـل يجب عنه أن يحصل الآخر في العقـل، أو أن وجود كل واحـد منهمـا إذا حصل يجب عنـه في العقل أن يكون قد حصـل الآخر في الوجود أو حصـل في العقل، فإن لفظـة «إذا» في مثل هذه المواضع مشـتركة مغلطة.

فنقـول: إن الأول كاذب غيـر مسـلم، فـإن أحدهما هو الـذي إذا حصل يجب عنـه حصـول الآخر بعـد إمكانه وهـو العلة. وأمـا المعلول فليـس حصوله يجب عنـه حصول العلـة، بل العلـة تكون قـد حصلت حتى حصـل المعلول.

وأمـا القسـم الثاني فلا يصـدق في جانب العلـة، فإنه ليـس إذا وجدت العلة وجـب في الوجـود إن كان المعلول قد حصل من تلقاء نفسـه أو بغير العلة، وذلك لأنـه إن كان قد حصـل فلم يجب في الوجود مـن حصول العلـة إذا وجدت العلة وكانـت تلـك قد حصلت مسـتغنية الوجود، إلا أن لا يعـنى «بحصلت» ما مضى.

ولكـن تغـني المقارنة ولا تصـدق من جانـب المعلول مـن وجهـين: وذلك لأن العلـة و إن كانـت حاصلـة الـذات فليـس ذلـك واجب مـن حصـول المعلول. و الوجـه الثـاني أن الشـيء الذي قـد حصل يسـتحيل أن يجب وجـوده بحصول شيء يفـرض حاصـلا إلا أن لا يعـنى بلفـظ «حصـل» مفهومه.

وأما القسـمان الآخران فـالأول منهما صحيح، فإنه يجـوز أن يقال: إذا وجدت العلـة في العقـل وجب عنـد العقـل أن يحصـل المعلول الـذي تلك العلـة علته

بالـذات في العقل، وأيضـا إذا وجد المعلول في العقل وجـب أن يحصل أيضا وجود العلة في العقل.

و أمـا الثـاني منهمـا و هو القسـم الرابـع فيصـدق منه قولـك: إنـه إذا وجد المعلـول شـهد العقل بـأن العلة قـد حصل لهـا وجـود لا محالة مفـروغ عنه حتى يحصـل المعلـول، وربما كانـت في العقل بعـد المعلـول لا في الزمان فقـط، ولا يلزم أن يصـدق القسـم الآخر من هذيـن القسـمين الداخلين في الرابع لمـا قد عرفت.

وكذلـك في جانـب الرفـع، فإنه إذا رفعنـا العلة رفعنـا المعلـول بالحقيقة، و إذا رفعنـا المعلـول لم نرفـع العلـة، بل عرفنـا أن العلة تكـون قد ارتفعـت في ذاتها أولا حـتى أمكـن رفع المعلول. فإنـا لما فرضنا المعلـول مرفوعا فقد فرضنـا ما لا بد من فرضـه معـه بالقوة، وهـو أنه كان ممكنـا رفعـه. و إذا كان ممكنا رفعـه فإنما أمكن بـأن رفع العلـة أولا، فرفع العلة و إثباته سـبب رفع المعلول و إثباتـه، ورفع المعلول دليل رفع ذلـك، و إثباته دليـل إثباته.

فنرجـع إلى حيث فارقنـاه، فنقول في حل الشـبهة: إنه ليسـت المعية هي التي أوجبـت لأحدهما العلية، حتى يكـون ليس أحدهما أولى بالعليـة من الآخر لأنهما في المعيـة سـواء، بل إنمـا اختلفـا لأن أحدهما فرضناه أنـه لم يجب وجـوده بالآخر، بـل مـع الآخـر، و الثـاني فرضناه أنـه كمـا أن وجـوده مع وجـود الآخـر فكذلك هو بالآخر.

فهكـذا يجـب أن تتحقق هذه المسـألة. ومما يشـكل هاهنا أمر القـوة و الفعل، وأنـه أيهمـا أقدم وأيهما أشـد تأخرًا، فإن معرفـة ذلك من المهمـات في أمر معرفة التقـدم والتأخـر، وعـلى أن القـوة والفعـل نفسـه من عـوارض الوجـود ولواحقه، والأشـياء الـتي يجـب أن تعلم حيث تعلـم أحوال الموجـود المطلق.»

■ **الشرح**

بعد أن أتم الشيخ كلامه حول لزوم معية المعلول مع العلة التامة، شرع في دفع ما قد يستشكله المتكلمون حيث يرون لزوم انفكاك العلة عن المعلول، وأنه العلة إذا كانت بينها وبين المعلول معية بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول بالضرورة وكذا إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول وكذا إذا ارتفع المعلول ارتفعت العلة، فلم يعد هناك ما يميّزهما عن بعضهما البعض، فأي فرق بين العلة والمعلول وهما معًا في الوجود والعدم؟

وجواب الشيخ أن الشبهة وقعت في كلمة «إذا» و «الوجود».

فكلمة «إذا» تارة تؤخذ شرطية وأخرى تؤخذ ظرفية بمعنى «حين»، وكذا «الوجود» إما أن يكون بمعنى الوجود العقلي وأخرى بمعنى التحصل في الخارج، فهذه احتمالات أربعة لقولنا «إذا وجدت العلة وجد المعلول»:

١ـ وجود كل واحد منهما إذا حصل في الوجود وجب عنه وجود الآخر، وهو قوله «أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه أن يحصل الآخر»

٢ـ وجود كل واحد منهما إن وجد وجب عنه أن يكون الآخر قد وجد، وهو قوله «أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه في الوجود أن يكون قد حصل وجود الآخر»

٣ـ وجود كل واحد منهما في العقل وجب عنه وجود الآخر في العقل، وهو قوله «أن وجود كل منهما إذا حصل في العقل يجب عنه أن يحصل الآخر في العقل».

٤ـ وجود كل واحد منهما إذا حصل في العقل وجب عنه أنه قد حصل

الآخر في الوجود أو العقل. وهو قوله «إن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه في العقل أن يكون قد حصل الآخر في الوجود أو حصل في العقل».

أما القضية الأولى فهي كاذبة، بل تصدق في حق العلة فقط بحيث إذا وجدت وجب عنها وجود المعلول، وليس إذا وجد المعلول وجب عنه وجود العلة في الخارج.

أما القضية الثانية، وهي أنه إن وجد كل واحد منهما وجب عنه أن يكون قد وجد الآخر في الزمان الذي قبله، فهذه كاذبة في العلة وصادقة في المعلول، لأن العلة ليست إذا وجدت وجب عنها وجود المعلول قبلها، وهنا تكون «إذا» بمعنى الظرفية، ويكون قولنا انه حيث وجدت العلة وجد المعلول قبلها وهي كاذبة، وكذلك هي كاذبة من جهة المعلول إذ قد ثبتت المعية بينهما مضافًا إلى أن المعلول لا يوجب العلة لا في ظرف بعده ولا في ظرف قبله، بل العلة متقدمة ذاتًا ولا تأخذ وجوبها عن المتأخر.

يذكر صدر المتألهين ههنا إشكالًا مفاده أن هذه القضية وإن لم تكن صادقة فيما لو طُبّقت على العلة ولكنها صادقة من طرف المعلول وذلك بالقول إن العلة واجبة بالقياس إلى المعلول وإن لم تكن واجبة بالغير بالنسبة إلى المعلول، فيكون المفاد أن المعلول إذا وجد فالعلة واجبة بالقياس إليه على نحو الاستلزام، قال ما لفظه «وأما كذب القضية الثانية من جانب المعلول كما حكم به الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الأمر عندي كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة وهي أن الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس إلى الغير ومعنى الأولين مشهور وأما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء

الغير لشيء بحسب حاله في نفس الأمر أن لا يكون منفكا عن ذلك الشيء فذلك الشيء يجب أن يكون موجودا بالقياس إلى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة بالقياس إلى معلولها والمعلول من حيث كونه معلولا إلى علة واحدة معلولي علة واحدة بالقياس إلى معلولها الآخر وأحد المضافين بالقياس إلى الآخر فوجوب العلة بالقياس إلى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المعلول بحسب وجوب وجوده الحاصل له منها أن يكون مما هي أوجب لها الوجود إما بنفسه أو بعلة حتى يكون هو موجودا فإذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فإن كل معلول إذا وجد يقتضي أن يكون علته مما قد وجب مقيسًا إليه»(١).

وجوابه واضح إذ محل الكلام هو الوجوب بالغير، بخلاف الوجوب بالقياس الذي محله الأذهان لا الأعيان.

وأما القضية الثالثة فهي صادقة من طرفي العلة والمعلول، إذ المنظور هو الذهن والوصف بالعلية والمعلولية لا التحقق الخارجي، فالعلية والمعلولية متضائفان وبالتالي متكافئان في الوجود، فإن وجد أحدهما وجد الآخر وهنا يجري كلام الوجوب بالقياس.

ويقال عندئذ إن ذات المعلول وإن كان متأخر الذات عن العلة إلا أن وصف العلية متأخر عن ذات المعلول، فبعد وجود المعلول يتحقق لدى الذهن وصف ذات العلة بالعلية، وإن شئت قلت إن المعلول متقدم على العلة من حيث هي علة لا من حيث هي هي.

---

(١) صدر المتألهين الشيرازي، التعليقات على إلهيات الشفاء، ص١٥٨.

وكـذا إذا وجـدت العلة في العقـل وجب عند العقل أن يوجـد المعلول لحكم العلية.

والحاصـل أن القضيـة الثالثـة صحيحـة مـن جهـة العلـة والمعلـول بهذين التقريبين:

١ـ إذا وجـدت ذات العلة في العقل وجـد ذات المعلول فيها لمكان وجوبه بالغير

٢ـ إذا وجـد ذات المعلـول في العقـل وجـدت العلـة بوصـف كونهـا علة لديـه لمـكان التضايـف بينهما.

وأمـا القضيـة الرابعة وهـي أن كل واحد منهمـا إذا وجـد في العقل وجب أن يكـون الآخـر موجودًا في العقل أو الخـارج، وهذا صادق في المعلـول دون العلة، فالمعلـول إن وجـد في العقـل وجـب عنـه أن تكون العلـة قد حصلـت قبله في الوجـود ولكـن العقـل إذا نظـر إلى المعلول ربما لحـظ العلة متأخرة عـن المعلول لا متقدمة وذلك إذا لحظها متصفة بوصف العلية لا بما هي ذات ما، فتكون العلة متأخرة عن المعلول في العقل ههنا.

وقولـه «ولا يلـزم أن يصدق القسـم الآخر مـن هذين القسـمين الداخلين في الرابـع لمـا قـد عرفت.» يريـد أنـه إذا نظرنـا إلى ذات العلـة فلا يمكـن أن يتقدم المعلـول عليهـا في الوجود أو العقل، ولكـن إذا نظرنا إلى العلـة بوصف العلية كان المعلـول متقدمًا.

كل ذلـك كان في تحليـل هـذه القضايـا في جانـب الإثبـات أي في قولنا «إذا وجـدت العلـة وجد المعلـول وإذا وجد المعلـول وجدت العلة» وأمـا في جانب الرفـع وأعني بـه قولنا «إذا رفعـت العلة رفـع المعلول وبالعكـس» ففيها نوع من

التسـامح في التعبيـر، فالعلـة إذا رفعت رفـع المعلول حقيقة وثبوتًـا ولكن إذا رفع المعلـول فقـد عُلـم أن العلـة قد رفعـت، فارتفاع العلة سـبب ارتفـاع المعلول في الوجـود، وأمـا ارتفاع المعلـول فهو دليل عـلى ارتفاع العلـة إثباتًا.

وقوله «فنرجع إلى حيث فارقناه، فنقول في حل الشبهة» يريد به أن أصحاب الشـبهة توهمـوا أن المعيـة هـي ملاك العليـة، فقولنـا أ مع ب وب مـع أ لا يجتمع مـع قولنـا إن أحدهمـا علة والآخر معلـول، فقالـوا إن المعية لا تجتمع مـع العلية، والجـواب أن العليـة تعـني كـون وجوب أحدهما مـن الآخر وهذا هـو الملاك في العليـة، ولا ينـافي المعية، فلتكـن معية أحدهما مـع الآخر ولكن وجـوده بالآخر، فههنـا لحاظـان الأول هـو المعيـة وهو الوجـوب بالقيـاس والثاني هـو الوجوب بالغير في أحدهما.

▪ تتمة

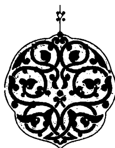
عُـرّف الحـادث أنه مـا كان وجـوده مسـبوقًا بالعـدم، فكان سـعي الحكماء لتصحيـح مسـبوقية الحادث بالعـدم في عين القول بـأن العالم قـديم زمانًا، فإذا كان كذلـك فما هـو معنى حدوثـه الذاتي؟

وبعبارة أخرى، حتى يتحقق اتصاف العالم بالحدوث الذاتي، لا بد أن يتضمن مسبوقيته بالعدم، وهذا كيف يجتمع مع قدمه الزماني على مذهب الحكماء؟

هنـا يقـول الحكيـم أن الحـادث مسـبوق بالعـدم الـذاتي وهـو مفـاد قولـه «الممكـن في ذاتـه ليسٌ وبغيـره أيـس»، وما بالـذات متقـدم على مـا بالغير، فيكـون عدمـه قبـل وجـوده، فيتحقق معـنى الحـدوث في الحادث الـذاتي أي المسـبوقية بالعـدم، ولكـن عـدم الـذات ههنـا لا العـدم الزماني.

وهنا تقريب ثانٍ بأن يقال إن الوجود عارض على الماهية زائد عليها، ولا يمكن أن يكـون مقتضـى الماهية لاسـتلزامه تقدم وجـود الماهية عـلى وجودها، فوجود الماهية من الغير، وإذا كان كذلك فوجودها متأخر عليها.

والسـيد الدامـاد، ذكر أن تقريـر الحكماء المشـاء للحدوث الـذاتي لا يطابق القرآن والسـنة، حيث تشـير النصوص إلى أن الله كان وليـس معه شيء وغيرها لا تحمـل عـلى ما ذكروه من التفريـق في الرتبة العقلية، فما ذكـره الحكماء هو عدم اسـتحقاق الماهيـة والعالم للوجـود والنصوص تصـرح بالعدم الصريـح للعالم في ظرف من الظروف، وبعبارة أخرى إن النصوص تشير إلى أن المعلول كان معدومًا في ظـرف وجـود العلة لا في مرتبة العلة فقط، فالـذي ينبغي أن يقال هو أن العالم منفـك عن العلة الأولى بالذات وفي ظرف ذاتها، وهـو القول بالحدوث الدهري، وليس ههنا محل البحث فيه.



[الفصل الثاني] (ب)
فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز و إثبات المادة لكل متكون

 **الأمر الأول: في معاني لفظة القوة**

قال الشيخ «إن لفظة القوة وما يرادفها قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود في الحيوان، الذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس في كميتها وكيفيتها، ويسمى ضدها الضعف، وكأنها زيادة و شدة من المعنى الذي هو القدرة، وهو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، ولا يصدر عنه إذا لم يشأ، التي ضدها العجز.

ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له وبسببه الشيء بسهولة، وذلك لأنه كان يعرض لمن يزاول الأفعال التحريكات الشاقة أن ينفعل أيضًا منها، وكان انفعاله والألم الذي يعرض له منه يصده عن إتمام فعله. فكان

إن انفعل انفعالًا محسوسًا قيل له: ضعف وليست له قوة، و إن لم ينفعل قيل: إن له قوة. فكان أن «لا ينفعل» دليلًا على المعنى الذي سميناه أولًا قوة.

ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل إلا يسيرًا يسمى قوة، و إن لم يفعل شيئًا. ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة أولى بهذا الاسم، فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة. ثم صيروا القدرة نفسها ـ وهي الحال التي للحيوان، وبها يكون أن يفعل، وأن لا يفعل، بحسب المشيئة، وعدم المشيئة، وزوال العوائق ـ قوة، إذ هو مبدأ الفعل.

ثم إن الفلاسفة نقلوا اسم القوة، فأطلقوا لفظ القوة على كل حال تكون في شيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر، و إن لم يكن هناك إرادة، حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ التغير من آخر في آخر بأنه آخر.

حتى إن الطبيب إذا حرك نفسه أو عالج نفسه وكان مبدأ التغير منه فيه، فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج أو الحركة، بل من حيث هو آخر، بل كأنه شيئان: شيء له قوة أن يفعل، وشيء له قوة أن ينفعل، ويشبه أن يكون الأمران منه مفترقين في جزءين. فيكون مثلًا المحرك في نفسه، والمتحرك في بدنه، وهو المحرك بصورته والمتحرك في مادته. فهو من حيث يقبل العلاج غير لذاته من حيث يعالج.

ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور ـ قدرة كانت أو شدة قوة ـ ليس من شرط تلك القوة أن يكون بها فاعلًا بالفعل، بل له من حيث القوة إمكان «أن يفعل» و إمكان أن «لا يفعل» نقلوا اسم القوة إلى الإمكان. فسموا الشيء الذي وجوده في حد الإمكان موجودًا بالقوة، وسموا إمكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية، ثم سموا تمام هذه القوة فعلًا و إن لم يكن فعلا، بل انفعالًا، مثل تحرك أو تشكل أو غير ذلك. فإنه لما كان هناك

المبدأ الذي يسمى قوة، وكان الأصل الأول في المسمى بهذا الاسم أنما هو على ما هو بالحقيقة فعل، سموا هذا الذي قياسه إلى ما سموه الآن قوة، كقياس الفعل إلى المسمى قديما قوة باسم الفعل، ويعنون بالفعل حصول الوجود. وإن كان ذلك الأمر انفعالًا، أو شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالًا، فهذه هي القوة الانفعالية، وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها.

والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلع مربع، وبعضها ليس ممكنًا له أن يكون ضلع ذلك المربع، جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه. وخصوصًا إذ تخيل بعضهم أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه.

وإذ قد عرفت القوة، فقد عرفت القوي، وعرفت أن غير القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل الانفعال وإما الضروري، وإما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعًا لمقدار سطحي مفروض.»

▪ الشرح

إن القوة والفعل من أنحاء التقدم والتأخر، ولذا جعل الشيخ هذا الفصل تاليًا للبحث حول التقدم والتأخر، فالمناسبة القائمة بين هذا الفصل وسابقه هي أن القوة والفعل من أنحاء التقدم والتأخر.

وهذا البحث من الأبحاث الهامة والتي تظهر لها آثار عقائدية، فبدأ بحثه بالكلام حول إطلاقات لفظ القوة، فهي مشترك لفظي بين معانٍ مختلفة، ثم ينتقل بعد ذلك للكلام حول القدرة وأن الواجب قادر بالمعنى الذي سيأتي، وهو من الأبحاث الي وقع الخلاف فيها مع المتكلمين.

أما لفظ القوة فيطلق بحسب الوضع العرفي الأول على المعنى الذي يصدر

عنـه مـن الحيوان الأفعال الشـاقة، فيسـمى الحيـوان بهذا اللحـاظ «قوي» أي القادر على الأعمال الشـاقة، كالحمل والنقل وغيرهما، وهذا المعنى هو عين معنى لفظ «القدرة» ولكن بنحو أشـد، إذ القـدرة هي المعنى الذي يصدر بتحققها عن الفاعل الفعل، فهو مبدأ الأفعال، وأما القوة هي خصوص مبدأ الأفعال الشـديدة والتي تحتاج إلى مشقة وجهد.

ثم تم نقـل هـذا اللفظ إلى أحـد لوازمه وهو عدم الانفعال بسـهولة، وكونه من لوازم المعنى الأول من الواضحات، إذ الحيوان الذي لديه القوة على الحمل الثقيل لا ينفعـل عـن الحمل الخفيف بسـهولة، فسـمي عـدم الانفعال بسـهولة «قوة» والذي لا ينفعل كذلك سمي «قويًا».

ثم بعـد ذلـك تم نقل هذا اللفـظ إلى معنى «ما لا ينفعل بسـهولة وإن لم يكن مسـبوقًا بأفعال شـاقة» وهـذا نوع من التعميم بحيث يشـمل الحديـد ومثله من المعادن التي لا تنفعل بسهولة وإن لم تكن مسبوقة بفعل شاق على ما هو واضح فيكاد يكون معنى القوة ههنا بمعنى الصلابة.

ثم إن الفلاسـفة اسـتعملوا القـوة في مبدأ التغيـر في شيء بحيث يؤثر في شيء آخـر من حيث هو آخر، فالتعميم الذي أجراه الفلاسـفة ههنا صار شـاملًا لكل شيء أعـم من أن يكون جوهرًا أو عرضًا وأعم من أن يكون صاحب المبدأ للتغير عالمًا مريدًا أو لا، فأي مبدأ للتغير قوة بهذا الاصطلاح الفلسـفي، فيشـمل بذلك مبدأ التغذية ومبدأ النمو ومبدأ التغير مطلقًا، فنشـأ بحسـب الاصطلاح ما يسمى القـوى الحيوانيـة والقـوى النباتية والقوى النفسـانية إلى غير ذلـك في الجواهر، وكـذا في الأعـراض كالحرارة التي تسـمى قوة من حيث إنها مبـدأ التغير في شيء آخر عبر التسـخين.

وهـذا القيد المأخوذ في الاصطلاح الفلسـفي أعني مبدأيـة التغير في شيء آخر لا مطلقًـا بـل من حيث هو آخر إنما أُخذ حتى لا تلزم وحدة الجهة، لاسـتحالة أن يكون الشـيء من الحيثية نفسـها فاعلًا وقابلًا، وإن كان الشيء نفسه قد يكون مركبًـا مـن أمرين بحيـث يكون من جهة فاعـلًا ومن جهة أخـرى قابلًا، كالذي يحرك نفسـه، بحيـث تكـون النفس هي المحـرك والبدن هـو المتحرك، والشـيخ يطـرح مثـال الطبيـب الـذي يعالج نفسـه، ففاعـل العـلاج غير قابلـه أي من حيثيتـين، لأن الطبيب من حيث صورته هو معالج وبدنه هو المريض والذي يقع عليه وصف المعالجة.

بعد ذلك أراد الفلاسـفة توسـيع المصطلح أكثر توسـعة مصداقيـة، فقالوا إن القـوة كانت تطلق على مبـدأ الفعل ولكننا بالتدقيق نرى أنـه ليس بالضرورة أن يكـون مبـدأ الفعل بالفعل بل يكـفي أن يكون حاملًا لإمكان صـدور الفعل عنه والتغيير، فلا مدخلية في اتصافه بالقوة أن يكون فاعلًا بالفعل بل يكفي أنه يمكن أن يفعـل، فالرجـل القوي مثـلًا ليس متصفًـا بالفعل بالقوة حـين رفعه للأثقال فقـط بل لـه هذا الوصف بمجرد إمـكان حمله لها، فنُقلت القوة بسـبب ذلك إلى الإمـكان، فيقال إن هذا الجسـم فيه قوة على الفعل بمعـنى إمكان أن يصدر عنه الفعل، وعليه كل ما يمكن أن يحصل منه الوجود الفعلي ففيه القوة ويسـمى قوة، ومن هنا يقال للذي وجوده في حد الإمكان أنه موجود بالقوة.

ثم ذكـر الفلاسـفة أن القـوة إذا أطلقـت على إمكان الفعل فلتتوسـع لتشـمل الإمـكان عـلى ما هـو أعم مـن الفعـل، فيطلـق عندئذ القـوة لإمـكان الانفعال لا إمـكان الفعـل فقـط، فـإذا كان في شيء إمـكان أن يقبل فهو مـن هذه الجهة كالـذي يمكـن أن يفعـل أي فيه حيثيـة التغير، فصار مبـدأ الانفعال قـوة أيضًا،

وكل ذلـك يظهـر منه عـدم كون اللفـظ الذي يطلق عـلى هذه المعاني مشـتركًا لفظيًـا وذلـك لوضـوح وجود الجامـع بين كل هـذه المعـاني وإنما التوسـعة التي جـرت هـي توسـعة مصداقيـة من خـلال ملاحظـة انطبـاق هـذا المعنى على مصاديـق بسـبب مـا لحظه العقـل من دقـة وتحليل، ولـذا نجد أن الشـيخ بعد أن ذكـر كـون القوة تصـدق على كلٍّ من الفعـل والانفعال أعاد تأكيـده بأن هذا لا يصيّـر اللفـظ مشـتركًا بتصويـر أن الانفعال أصلًا هـو من مصاديـق الفعل.

وكذلـك المهندسـون أخذوا هذا المصطلح وجعلوا القـوة بمعنى الإمكان، فقالوا إن الخـط لـه إمـكان أن يكـون مربعًـا بالقوة وذلـك لأن الخط يمكـن أن يتحرك على مثل نفسـه فيشـكّل مربعًا على مسـتوى التوهم.

قولـه «وإذ قـد عرفت القوة، فقد عرفت القوي» يريـد أن مقابل القوي العرفي هـو الضعيـف، ومقابل القـوي الذي هو بمعنى القـادر يكون العاجـز، وكذا القوي بمعنى الصلب يقابله السـهل الانفعال، وأمـا القوي بمعنى الممكن فمقابله الضروري.

▪ إشكال وحل

قال الشـيخ «وقد يشـكل من هذه الجملـة أمر القوة التي بمعـنى القدرة، فإنها يظـن أنها لا تكـون موجودة إلا لما من شـأنه أن يفعل، ومن شـأنه أن لا يفعل. فإن كان لمـا مـن شـأنه أن يفعـل فقط فلا يـرون أن لـه قـدرة، وهذا ليـس بصادق. فإنه إن كان هذا الشـيء الـذي يفعل فقط يفعل من غير أن يشـأ ويريد، فذلك ليـس له قـدرة ولا قوة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بـإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغيـر، وإرادته وجودًا اتفاقيا أو يسـتحيل تغيرها اسـتحالة ذاتيـة، فإنه يفعل بقـدرة. وذلـك لأن حـد القدرة الـتي يؤثرون هـؤلاء أن يحدوهـا به موجـود هاهنا،

وذلـك لأن هـذا يصح عنـه أنه يفعل إذا شـاء و أن لا يفعل إذا لم يشـأ، وكلا هذين شـرطيان، أي إنه إذا شـاء فعل، و إذا لم يشـأ لم يفعل. و إنما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شـرطيان، وليس من صدق الشـرطي أن يكون هناك اسـتثناء بوجـه مـن الوجوه، أو صدق حملي، فإنه ليس إذا صدق قولنا: إذا لم يشـأ لم يفعل، يلـزم أن يصـدق: لكنـه لم يشـأ وقتًا مـا، و إذا كـذب: أنه لم يشـأ البتـة، يوجب ذلـك كـذب قولنـا: و إذا لم يشـأ لم يفعل. فـإن هذا يقتضـي أنه لو كان لا يشـاء لمـا كان يفعـل، كمـا أنه إذا يشـاء فيفعـل. و إذا صح أنه إذا شـاء فعـل، صح أنه إذا فعل فقد شاء أي إذا فعل فعل من حيث هو قادر.

فيصـح أنه إذا لم يشـأ لم يفعل، و إذا لم يفعل لم يشـأ، وليس في هـذا أنه يلزم أن لا يشـأ وقتًا مـا. وهذا بين لمن عـرف المنطق.»

■ **الشرح**

يذكر الشـيخ ههنا إشـكالًا طرحه المتكلمون حول القـدرة، فكلًا من الحكماء والمتكلمـين يقبلون أن القادر هو الذي إن شـاء فعل والذي إن لم يشـأ لم يفعل، إلا أن المتكلمـين أضافوا أن هـذا التعريف للقدرة لا بد فيه مـن التحقق بالفعل، بمعـنى أن القـادر حتى يكون قادرًا لا بد وأن يشـاء بالفعل ويفعـل ولا بد كذلك أن لا يشـاء ولا يفعـل بالفعـل، أما الذي يشـاء ويفعل دائمًا فليـس بقادر، ومن ثم طبقـوا هـذا الأمر عـلى مقولة الفلاسـفة بقدم العـالم الزماني، حيـث ذكروا أن القـول بـأن الله تعـالى قـادر على خلـق العالم ولكـن العـالم معه دائمًـا بموجب قانـون العلية وأن العلـة إن تمت فوجود المعلول ضـروري، فهذا خروج عن معنى القـدرة، إذ لا بـد ـ كمـا يقـول المتكلمون ـ أن يكـون الله تعالى قـد كان في زمن

مـا مـن دون العـالم ومـن ثم تحقق الخلـق لقدرته عليه، وأمـا القول بـدوام العالم فلا يمكـن أن يحقـق معنى (إن شـاء لم يفعـل) إذ كيف لنا أن نعرف أنه إن شـاء لم يفعـل مـع كون فعله معه دائمًا؟! بل إن الله سـيكون عندئذ مجبـرًا لو قلنا بأنه لم يمـر عليـه زمـان لم يكن العـالم معه لأنه لن يكـون قادرًا على التـرك عندئذ.

والـذي ينبغـي أن يقـال قبل أن نطرح النظـر الدقيق أننا حتى لـو نظرنا نظرة عرفيـة في معنى القدرة نجد أن العرف لا يلغي إطلاق لفظ القدرة على الحركة عن الشـخص الذي يتحرك على الدوام، فالإنسان القادر على الحركة لا يقيده العرف بأنـه لا بـد أن يسـكن تـارة ثم يتحرك، بل إن الذي لا يسـكن أقـدر على الحركة من الذي يسـكن ويتحرك، وبعبارة أخرى إن اشـتداد ملكة الفعل يتسـاوق مع الـدوام بحيـث لا يزاحـم الملكة ضدهـا، فالذي يكـون أقدر على فعـل ما يدوم فعله بخلاف الأقل قدرة فإنه يجري عليه الضدان.

هذا مضافًا أن الذي يمكن أن يفعل ويمكن أن لا يفعل، فهو مسـتوي النسـبة إلى الفعـل والتـرك، وإذا كان كذلـك فإن فعل إنمـا يفعل لا بذاته بـل بغيره، لأن الشـيء لا يخـرج نفسـه عن حد الاسـتواء الـذاتي، بخـلاف الذي يفعـل لذاته لا بـداع غيره فلا يسـتوي الفعـل والترك بالنسـبة إليه لمكان وجوبه واسـتغنائه عـن غيره، فيكـون بذلك القادر الواجب بالنسـبة إلى فعله دائم الفعل ولا يكون الفعـل والترك عنده سـواء، وبالتالي إن الواجب مختار وقـادر بل في أعلى مراتب القـدرة والاختيـار، إذ لا مزاحم لفعلـه ولا امكان في ذاته بالنسـبة للفعل والترك.

ثم إن الشيخ ذكر أن قولنا «القادر إن شاء فعل وإن شاء ترك» قضية شرطية، وقـد تقـدم في مباحث المنطـق أن القضية الشـرطية تصدق وإن كـذب طرفاها كقولنا لو كان «الإنسـان فرسًـا لكان صاهلًا» فلا يجب أن يكون لا يشاء بالفعل

حتى يتحقق قولنا «إن لم يشأ لم يفعل»، بل إن العقل يصرّح إن الواجب إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ولكنه شاء منذ الأزل وفعل منذ الأزل، فلا خلاف بين القضيتين لكون الأولى شرطية تصدق حتى لو لم يثبت طرفيها في الخارج.

وبعبارة أخرى إنه ليس من شرط القضية الشرطية أن يصدق طرفيها، بل يمكن أن يكذب أحد طرفيها أو حتى كلا طرفيها، وعليه إن القادر هو الذي يصدق عليه حد القدرة وهو الذي إن شاء فعل والذي إن شاء لم يفعل، وهذا صادق على الواجب ولا يشترط فيه قيد زائد وإن كذب الطرف الآخر للشرطية أعني «إن لم يشأ لم يفعل».

الأمر الثاني: تقسيم القوى الفاعلية

▪ أولًا: القوى الفاعلية المقرونة بالنطق والتخيّل

قال الشيخ «وهذه القوى التي هي مبادئ للحركات والأفعال، بعضها قوى تقارن المنطق والتخيل، وبعضها قوى لا تقارن ذلك. والتي تقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل، فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان واللاإنسان، ويكون لقوة واحدة أن تتوهم أمر اللذة والألم، وأن تتوهم بالجملة الشيء وضده.

وكذلك هذه القوى أنفسها أوحادها تكون قوة على الشيء وعلى ضده، لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة أي مبدأ تغير من أمر آخر في آخر بأنه آخر بالتمام وبالفعل إلا إذا اقترن بها الإرادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني أو غضبي، أو عن رأي عقلي تابع لفكرة عقلية أو تصور صورة عقلية. فتكون إذا اقترن بها تلك الإرادة و لم تكن إرادة ميلة بعد، بل إرادة جازمة،

وهـي التي هـي الإجماع الموجـب لتحريك الأعضـاء، صارت لا محالة مبـدأ للفعل بالوجـوب، إذ قد بينـا أن العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشـيء لم يوجـد عنها المعلول، وقبل هـذه الحال فإنما تكـون الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع.

فهـذه القـوى المقارنـة للنطـق ـ بانفرادهـا ـ لا يجـب مـن حضـور منفعلهـا ووقوعـه منهـا بالنسـبة التي إذا فعلـت فيه فعـلًا، فعلت بها أن يكـون يفعل بها وهي بعـد قوة.

وبالجملـة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن تفعـل ذلك، وذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن تفعل لكان يجب من ذلك أن يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما، وهذا محال، بل إذا صارت كما قلنا فإنها تفعل بالضرورة.»

▪ الشرح

يشـرع الشـيخ ههنا بتقسـيم القـوى إلى فعلية وانفعاليـة، أما القـوى الفعلية والفواعـل فتنقسـم إلى فواعل طبيعيـة وفواعل إرادية، والإراديـة هي التي يكون مبـدأ الفعـل ومحركها القريب مسـبوقًا بمبـادئ علمية بخلاف الفواعـل الطبيعية التي ليسـت كذلك بحيـث تفعل بالطبـع لا عن علم وشـعور وإرادة.

يذكـر الشـيخ أن الفواعـل الإراديـة مقرونـة بالنطـق أو التخيـل، وذلـك أن النطـق والتخيـل الـتي هـي مـن المبـادئ القريبـة للفعل مـن شـأنها أن يكون لديهـا القـدرة عـلى تعقـل الضديـن والنقيضـين أو تخيلهمـا، فالإنسـان مثـلًا يتعقـل الوجـود والعـدم، الإنسـان واللاإنسـان، وكـذا يتخيل الأبيض والأسـود واللـذة والألم، فيكـون الفاعـل قادرًا بحسـب ما له مـن هذه المبـادئ على فعل الضديـن، فيقوم ويجلس، ويتحرك ويسـكن، يتكلم ويسـكت، وعليـه إن مبدأ

الفعـل الإرادي حيـث كان يجري على الضدين بحيث يريد الفاعل أن يسـير إلى اليمـين أو إلى اليسـار، فلا بـد لمبـدأ هـذا الفعل أن يكـون من سـنخه، وما هو مـن سـنخه الخيـال أو التعقل لإمـكان أن يحضـر الضديـن في مرتبتهما.

ثم إن هذا المبدأ ـ التخيل أو التعقل ـ لا يمكن أن يكون فاعلًا تامًا وإلا اجتمع الضدان، إذ لا يمكن أن يكون الشيء من حيث هو هو يقتضي السير إلى اليمين أو اليسـار في نفس الوقت أو الصعود والنزول، أو القيام والقعود، فتعقل الإنسـان أو تخيلـه للضديـن لا يمكن أن يكون بنفسـه علةً تامة للفعل وهـو ما أراده بقوله «لا يلـزم مـن ملاقاتهـا للقـوة المنفعلـة أن تفعل ذلـك، وذلك لأنه لـو كان يجب عنهـا وحدهـا أن تفعل لكان يجـب من ذلك أن يصدر عنهـا الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما، وهذا محال».

وعليـه فيجـب أن تتحقـق الإرادة قبـل الفعـل عبـر ترجيح أحـد الطرفين، بخـلاف مـا هو عنـد الواجب الذي يكـون مبدأ العلـم عنده عين مبـدأ الفعل، فلا سـبق لـلإرادة على الفعـل عنده، أمـا عندنا فالمبـادئ العلمية سـابقة على المبـادئ الفعليـة، وهـذا مـا أراده بقولـه «لكنها بالحقيقـة لا تكون قـوة تامة أي مبـدأ تغيـر من أمر آخر في آخر بأنه آخر بالتمـام وبالفعل إلا إذا اقترن بها الإرادة منبعثـة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شـهواني أو غضـبي، أو عن رأي عقلي تابع لفكرة عقلية أو تصور صورة عقلية».

إن الشـيخ يريـد بيان أن الإرادة ليسـت بذاتية لأنها تنطلق مـن مبدأ علمي، وإن المبـدأ العلمـي يكـون ناتجًـا إمـا مـن رأي عقـلي أو مـن توهم حسـي تابع للشـهوة والغضب، فالإنسـان يـدرك أن الطعام لذيـذ وكمال له فيشـتاق إليه ثم يريـده فيتحـرك نحـوه، فانبعثـت الإرادة عن علم تابع للشـهوة، أو يعلـم أن هذا

الفعل عدل والعدل حسن وهو كمال فيريده ومن ثم ينبعث إليه، وكذا من أدرك وجود المولى وأنه أمره بالصلاة فينبعث نحوها فيصلي.

وخلاصة الأمر أن العلم نفسه والتخيل نفسه غير كافيين لحصول الفعل من الفاعل المريد بل لا بد من إجماع للنفس بإرادة حتى يحصل التحريك والفعل.

تنبيه

نشير ههنا إلى قضية مفيدة على مستوى التربية للنفس الإنسانية فنقول إن الإنسان بحسب جبلّته وأصل خلقته له فطرة وله طبع، فأما فطرته فهي الإنسان من حيث هو هو أي ذاته الناطقة المجردة الإنسانية، وأما الطبع فهو هذه النفس من حيث تعلقها بالبدن، ومنه يظهر أن للإنسان شأنين، روحاني وحيواني\جسماني.

وكل نشأة من هاتين فيها جنبة إدراكية وأخرى ميولية، فأما الفطرة فتدرك الأمور البديهية النظرية والعملية، وكذلك تميل إلى القيم المعنوية وتحبها كحب العدل والإحسان، وأما الطبع فيدرك الإحساسات والتخيلات والتوهمات بنحو من البداهة، ويميل إليها كالميل إلى المأكل والمشرب.

ثم إن الإنسان بعقله العملي ـ الذي يدرك الأمور الجزئية المحركة له كأن يدرك أن هذا الفعل حسن لا بد أن يُفعل وأن ذاك قبيح لا بد أن يُترك ـ يدرك الأمور المتعلقة بطبعه فيدرك مثلًا أن هذا الطعام كمال له فيجب تناوله فتشتاق النفس وتنبعث الإرادة بإجماع العزم وتنبعث العضلات، وكذا يدرك الأمور المعنوية المتعلقة بفطرته كأن يدرك وجود الله تعالى وأنه أمر بإقامة هذه الصلاة فيشتاق إليها ويجمع العزم على الفعل ويتحرك نحوها، ولكن قد يقع

التزاحم ههنا كالذي يجري فيما لو كان أمام الإنسان طعام لذيذ محرّم، فتشتاق إليه النفس من حيث طبعها الحيواني، وتنفر منه النفس وتنقبض من حيث الفطرة، وهذا ما نجده في النصوص الدينية بتعبير «جنود العقل والجهل».

هنا ـ أي في حال الصراع ـ قد يرجح الإنسان أوامر الشهوة على حساب العقل أو بالعكس، وهو راجع إلى طبيعة الإنسان وتربيته، فإن لم يكن ذو تربية عقلية يتبع الشهوات وذلك لأنها مرتبطة بالأمور الدنيوية العاجلة، والطريق الوحيد لكي يمتثل الإنسان للأوامر العقلانية هو الرياضة العملية، التي هي عبارة عن وضع برنامج يخالف الإنسان فيه الأفعال الشهوية ويوافق فيه الأفعال العقلية والمعنوية وسر ذلك أن الملكات تقوى مع التكرار وتضعف مع المخالفة.

ثم إن التفكّر أيضًا من المعينات القوية في تهذيب النفس وذلك لأنه مبدأ تشخيص الكمال فيكون كفيلًا بتهذيب المبدأ العملي للفعل.

▪ ثانيًا: القوى الفاعلية غير المقرونة بالنطق والتخيل

قال الشيخ «وأما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فإنها إذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل، إذ ليس هناك إرادة واختيار تنتظر، فإن انتظر هناك فيكون طبع ينتظر. فإذا كان يحتاج إلى طبع فذلك الطبع هو إما المبدأ للأمر، وإما جزء من المبدأ. والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون حينئذ نظيرًا للإرادة المنتظرة. لكن الإرادة تفارق هذا من حيث تعلم.»

▪ الشرح

بعد أن بيّن الشيخ الفواعل الإرادية ومبادئ الفعل الاختياري من العلم والشوق والإرادة والتي إذا انبعثت تحرك العضلات نحو الفعل، وههنا يشرع

الشيخ ببيان أن العلم بالكمال الذاتي علّة تامة لانبعاث الإرادة، فأي إنسان مختار إذا علم أن هذا الفعل كمال له ونافع له أراده قطعًا، فالإرادة ليست إرادية وإلا لزم التسلسل، بل الإرادة تنبعث بالضرورة بعد تعيين العقل العملي الكمال.

وقد أثار بعضهم شبهة وهي التفصيل بين حُسن الشيء وضرورته، فكيف تم الانتقال من القضية الخبرية «العدل حسن» إلى الجملة الإنشائية «يجب عليك فعل العدل» وهما جملتان متباينتان بتمام الذات، فما العلاقة بين «هذا حسن» وبين «يجب أن يُفعل»؟

جوابه أن الحد الأوسط في الانتقال من الحسن إلى ضرورة الفعل هو الكمال والنفع، فتشخيص فعل ما أنه كمال ينبعث الإنسان نحوه انبعاثًا ذاتيًا نحو الفعل لتحصيل الكمال، فههنا ارتباطًا تكوينيًا بين إدراك الكمال وانبعاث الإرادة نحوه، لا أن العقل نفسه يصبح آمرًا أو ناهيًا، بل إن الإدراك يبعث الإرادة بشكل تكويني وذاتي، والذاتي لا يعلل.

ثم إن صدر المتألهين ذكر أن الشوق ينصرف إلى الشوق الحيواني، أما العقلاني فيسمى إرادة، قال «فإن الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما أن الوهم فيه رئيس القوى الإدراكية و أما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الإرادة و بعدها الشوق المنشعب إلى الشهوة و الغضب و بعده القدرة المباشرة للفعل و هو تحريك العضلات و ليس أن كل فعل يفعله الإنسان مما يحتاج فيه إلى توسط شوق حيواني بل ذلك في أفعال الشهوية و الغضبية فتأمّل»[1].

---

(١) صدر المتألهين الشيرازي، التعليقات على إلهيات الشفاء، ص١٦٤.

وليس هذا الادعاء صحيحًا إذ الشوق نوع من الانجذاب والرغبة إما في جلب النفع أو دفع الضرر وهذا هو ما يصطلح عليه، وتارة يتعلق الشوق بأمر مادي شهواني وأخرى يتعلق بأمر عقلاني روحاني، والشوق متقدم رتبة على الإرادة.

وكذا يجب الالتفات إلى أن رئيس القوى العملية في الإنسان هو العقل الكلي بخلاف الحيوان فإن الوهم هو رئيس هذه القوى، ولذا فإن الحيوان يفعل كل فعل يحبه أو ينجذب إليه دون حكومة عقلية فيها نوع من تدبر العواقب أو الأغراض البعيدة.

والشيخ ههنا يريد أن يبيّن الفواعل الطبيعية الانفعالية أي غير المقترنة بالنطق والتخيل، وهي فواعل تامة فبمجرد ارتفاع المانع تفعل، كإحراق النار، فهي فواعل طبيعية تفعل دون حالة منتظرة إلا أن يكون هناك طبع منتظر لها بمعنى توقف الفعل على صورة نوعية جديدة، وهذا يتصور على نحوين: الأول في السلسلة العرضية أي الكون والفساد كانتظار الخشب لأن يتحول إلى نار حتى يحرق، والثاني في السلسلة الطولية كتوقف فاعلية الجسم النباتي على التشكل بصورة الحيوانية حتى يصدر عنه الفعل بالإرادة فيكون متحركًا بالإرادة، وهذه الصورة في طول الصورة السابقة لا في عرضها.

الأمر الثالث: القوى الانفعالية

قال الشيخ «والقوة الانفعالية أيضًا التي يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال في هذه الأشياء هي القوة الانفعالية التامة، فإن القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة، لأنها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة. فإن في المني قوة أن يصير رجلًا، وفي الصبي أيضًا قوة أن يصير رجلًا، لكن القوة

التي في المني تحتاج إلى أن تلقاها أيضا قوة محركة قبل المحرك إلى الرجلية، لأنها تحتاج أن تخرج إلى الفعل شيئًا ما غير الرجل، ثم بعد ذلك يتهيأ أن تخرج إلى الفعل رجلًا، وبالحقيقة فإن القوة الانفعالية الحقيقية هي هذا. وأما المني فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعالية، فإنه يستحيل أن يكون المني وهو مني ينفعل رجلًا، لكنه لما كان في قوته أن يصير شيئًا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك إلى شيء آخر، كان هو بالقوة أيضًا ذلك الشيء، بل المادة الأولى هي بالقوة كل شيء. فبعض ما يحصل فيما يعوقها عن بعض، فيحتاج المعوق عنه إلى زواله، و بعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج إلى قرينة أخرى حتى يتم الاستعداد، وهذه القوة هي قوة بعيدة.

وأما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج إلى أن تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها، فإن الشجرة ليست بالقوة مفتاحًا لأنها تحتاج إلى أن تلقاها أولًا قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية للمفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة، ثم بعد ذلك تتهيأ لأن تنفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية.

والقوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة و بعضها يحصل بالصناعة و بعضها يحصل بالاتفاق. والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل بالعادة أن الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد و آلات وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة كأنها صورة تلك الصناعة، وأما الذي بالعادة فهو ما يحصل من أفاعيل ليست مقصورة فيها ذلك فقط، بل إنما تصدر عن شهوة أو غضب أو رأي أو يتوجه فيها القصد إلى غير هذه الغاية. ثم قد تتبعها غاية هي العادة، ولم تقصد، ولا تكون العادة نفس ثبوت تلك الأفاعيل في النفس، وربما لم يكن للعادة آلات و مواد

معينــة، فإنه لا سـواء أن يعتاد إنسـان المشـي وأن يعتـاد التجارة مـن الجهة التي قلنـا وبينهمـا تفـاوت شـديد. ومع ذلـك فإنـك إذا دققـت النظر عـاد حصول العـادة والصناعـة إلى جهة واحـدة. والقوى التي تكون بالطبـع منها ما يكون في الأجسـام الغيـر الحيوانيـة ومنها ما يكـون في الأجسـام الحيوانية».

▪ الشرح

القوة الانفعالية هي التي تقبل التشـكل والتصور بالفعل بسـبب فاعلية غيرها فيها، كما يقال إن الصبي فيه قوة الرجولة والمني فيه قوة الرجولة وهكذا.

ويذكـر الشـيخ أن القـوى الانفعاليـة أيضًـا تنقسـم إلى قـوى انفعاليـة تامة وقـوى انفعاليـة ناقصـة، أمـا التامـة فهي الـتي تنتظر حصـول القـوى الفاعلية حـتى تقبـل الفعل ويقال لـه المنفعل القريـب، كصيرورة الصبي رجـلًا حيث إنه لا واسـطة بين الصبي والرجل بل الصبي رجل بالقوة دون واسـطة أشـياء أخرى تتوسـط بينـه وبين الرجولـة، وهو قولـه «وأما القـوة القريبة فهـي التي لا تحتاج إلى أن تقارنهـا قـوة فاعليـة قبل القـوة الفاعلية الـتي تنفعل عنهـا»، وأما القوى الانفعاليـة الناقصة فكالنطفة بالنسـبة للرجولة حيث إنهـا لا تقوى على الرجولة مسـتقيمًا بـل لا بـد أن تتوارد عليهـا الفواعـل الكثيـرة لتصير رجـلًا، فلا يقال إن المـني رجـل بالقـوة مباشـرة بـل هـو مضغـة بالقـوة ثم علقـة وهكـذا حـتى يصبح رجلًا.

ومنـه يظهـر أن القـوة الانفعاليـة الحقيقيـة هـي القريبـة إذا يقـال على وجه الحقيقـة أن الصـبي رجـل بالقـوة أي فيـه قـوة الرجولـة مباشـرة، وأمـا القـوى البعيـدة الـتي بينها وبين غايتها وسـائط فبالمسـامحة يقال لها قـوة للغاية الأخيرة

فـي الحقيقـة المني فيـه قوة المضغـة أولًا والرجولـة أخيرًا، ولإمـكان أي شيء في الطبيعـة أن يكـون أي شيء آخر بالوسـائط.

ثم يذكـر الشـيخ أن الهيولى إذا قبلت صورة معينة فـإن هذه الصورة تمنعها من قبـول صـورة أخرى، فـإن قبلت الصـورة المائية تمنعهـا من قبول الصـورة النارية أو الهوائيـة مثـلًا، وذلـك لصيرورة الصـورة فصلها المقـوم الذي يكـون ذاتيًا لها، وإذا أرادت الهيـولى أن تقـوى عـلى شيء آخـر تحتاج إلى أن تـزول الصورة التي كانـت لهـا فلا بد مثلًا مـن زوال الصـورة المائية حـتى تتحقق الصـورة الهوائية، وهـو مـا أراده بقولـه «فبعـض مـا يحصـل فيمـا يعوقهـا عـن بعـض، فيحتاج المعـوق عنـه إلى زوالـه، و بعض مـا فيه لا يعوق عـن بعض آخـر ولكنه يحتاج إلى قرينة أخرى حتى يتم الاستعداد».

ولا بـد مـن الإشـارة إلى أن الصـورة النوعيـة عند الفلاسـفة المشـائين تأتي بسـبب اختـلاط العناصر الأربعـة التي يتولد عنها مـزاج ومن ثم صـورة نوعية، فتتحق الصـورة المعدنية ثم الصورة النباتية ثم الصورة الحيوانية وهذا هو التكامل الطـولي عندهـم، وليس ذلك بالحركة الجوهرية الـتي يذهب إليها صدر المتألهين بـل يكون ذلك مـن قبيل تراكـم الصور لا تبدلها بشـكل جوهري.

وقولـه «والقـوى بعضهـا يحصـل بالطبـاع وبعضها يحصـل بالعـادة وبعضها يحصـل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق» يريد أن حصول القوى المختلفة يتم بأنحاء مختلفة:

١ـ إمـا قوى طبيعيـة: أي معلولة لنفس القوى الطبيعيـة كالنامية والغاذية أي هـي موهوبـة من الواجب دون تعمّـل واختيار من صاحبها.

٢ـ إمـا قـوى تحصل بالعـادة أو الصناعة: والفرق بينهمـا أن الصناعة بأن

يتعلم الإنسان مثلًا حرفة معينة كالنجارة فيكون فاعلًا في الخشب بحيث يصبح ذا ملكة للنجارة بتكرارا الفعل، فيكون الإنسان نجارًا بالقوة بالصناعة، وأما العادة فهي كالإنسان الذي يفعل فعلًا انطلاقًا من شهوة أو غضب، فهو يأكل الطعام لا بالطبيعة ولا بالصناعة بل بمبدأ شهواني فتترسخ فيه ملكة الأكولية وكذا الغضوب يصبح كذلك بسبب مبدأ القوة الغضبية والتشفي والانتقام.

٣ـ إما قوى بالاتفاق: أي نادرة كحصول بعض الأعمال غير المقصودة بالذات ولكن تتولد منها ملكة تناسبها.

قوله «ولا تكون العادة نفس ثبوت تلك الأفاعيل في النفس» يريد به أن العادة لها مبدأ هي الملكة وليست نفس ثبوت الأفعال، فالذي لديه عادة المشي له ملكتها لا حصول نفس الأفاعيل.

قوله «والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام غير الحيوانية ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية» يريد به أن القوى على أربعة أنحاء:

١ـ تفعل على نمط واحد: وهي بدورها تنقسم:

a. ما يفعل على نمط واحد بشكل إرادي: كالقوى الفلكية التي هي إرادية دائمة

b. ما يفعل على نمط واحد بشكل غير إرادي: كالقوى الطبيعية النارية التي تحرق دائمًا لا بإرادة.

٢ـ تفعل على أنماط مختلفة: فهي تنقسم إلى:

a. ما يفعل ذلك بلا إرادة: كالنبات الذي يفعل أمور مختلفة بلا إرادة.

b. مـا يفعل ذلـك بإرادة: كالإنسـان الذي يمشـي ويجلـس ويقوم ويقعـد بإرادة.

الأمر الرابع: كل حادث مسبوق بالقوة والإمكان

قـال الشـيخ «وقـد قال بعـض الأوائـل، وغاريقـو منهـم: إن القـوة تكون مع الفعـل ولا تتقدمـه، و قال بهذا أيضا قـوم من الواردين بعده بحـين كثير. فالقائل بهـذا القول كأنه يقـول: إن القاعد ليـس يقوي على القيـام أي لا يمكن في جبلته أن يقـوم مـا لم يقـم، فكيـف يقوم؟ وأن الخشـب ليـس في جبلتـه أن ينحت منه بـاب، فكيـف ينحت؟ وهـذا القائـل لا محالـة غير قوي عـلى أن يـرى وعلى أن يبصـر في اليـوم الواحد مـرارًا، فيكون بالحقيقة أعمـى، بل كل ما ليـس موجودًا ولا قـوة على أن يوجد فإنه مسـتحيل الوجود. والشـيء الذي هـو ممكن أن يكون فهـو ممكـن أن لا يكون و إلا كان واجبًا أن يكون، والممكـن أن يكون لا يخلو إما أن يكـون ممكنًا أن يكون شـيئًا آخـر، وأن لا يكون، وهذا هو الموضوع للشـيء الذي مـن شـأنه أن تحله صورتـه. و إما أن يكون كذلـك باعتبار نفسـه، كالبياض إذا كان يمكن أن يكون و يمكن أن لا يكون في نفسـه، فهذا لا يخلو إما أن يكون شـيئا إذا وجـد كان قائما بنفسـه، حتى يكون إمكان وجوده هو أنـه يمكن أن يكون قائما مجـردا أو يكون إذا كان موجـودا وجد في غيره.

فـإن كان الممكن، بمعنى أنه يمكن أن يكون شـيئا في غيـره، فإن إمكان وجوده أيضـا في ذلـك الغير. فيجب أن يكون ذلـك الغير موجودا مع إمـكان وجوده وهو موضوعه. و إن كان إذا كان قائمًا بنفسـه لا في غيره ولا من غيره بوجه من الوجوه، ولا علاقـة لـه مع مـادة من المواد علاقـة ما يقوم فيهـا أو يحتاج في أمـر ما إليها،

فيكـون إمـكان وجوده سـابقًا عليه غيـر متعلق بمـادة دون مـادة ولا جوهر دون جوهـر. إذ ذلك الشـيء لا علاقـة له مع شيء، فيكـون إمكان وجـوده جوهرًا لأنه شيء موجـود بذاتـه. وبالجملة إن لم يكن إمـكان وجوده حاصـلًا كان غير ممكن الوجـود ممتنعًـا، و إذ هـو حاصـل موجـود قـائم بذاته ـ كمـا فرض ـ فهـو موجود جوهـرًا، و إذ هـو جوهـر فلـه ماهيـة ليس لهـا مـن المضـاف إذ كان الجوهر ليس بمضـاف الـذات، بل يعرض له المضـاف فيكون لهذا القائم بذاتـه وجود أكثر من إمـكان وجـوده الـذي هو بـه مضاف. وكلامنـا في نفس إمـكان وجـوده، وعليه حكمنـا أنـه ليس في موضـوع، و الآن فقد صـار أيضًا في موضـوع، هذا خلف.

فـإذن لا يجـوز أن يكـون لما يبـق قائمـا بنفسـه لا في موضوع ولا مـن موضوع بوجـه مـن الوجـوه وجود بعـد ما لم يكـن، بل يجـب أن يكـون له علاقـة ما مع الموضـوع حتى يكـون. وأما إذا كان الشـيء الذي يوجد قائما بنفسـه لكنه يوجد مـن شيء غيـره أو مع وجـود شيء غيره، أما الأول فكالجسـم من هيـولى وصورة، و أمـا الثـاني فكالأنفـس الناطقة مع تكـون الأبدان، فـإن إمكان وجـوده يكون متعلقـا بذلـك الشـيء لا عـلى أن ذلـك الشـيء بالقوة هـو كون الجسـم أبيض بالقـوة ولا أن فيـه قوة أن يوجد هـو منطبعًا فيه كون إمـكان البياض في الموضوع الـذي ينطبـع فيـه البياض، بل عـلى أن يوجـد معه أو عنـد حال له.

فالجسـم الـذي يحـدث كنـار حادثـة إنما إمـكان وجـوده هو أن يحـدث من المـادة والصورة، فيكون لإمـكان وجوده محل بوجه ما وهو مادته، فيكون الشـيء الـذي يحدث منه أولًا وهو الصـورة يحدث في المادة ويحدث الجسـم لاجتماعهما مـن المـادة بوجه ومن الصـورة بوجه. وأما النفـس فإنها لا تحدث أيضـا إلا بوجود موضـوع بدني. وحينئذ يكـون إمكان وجـوده في ذلك قائمًا بـه لاختصاص تلك

المـادة بـه، فـإن النفس إنما يمكـن وجودها بعـد ما لم تكـن، وهو إمـكان حدوثها عنـد وجـود أجسـام على نحـو من الامتـزاج تصلـح أن تكـون آلة لهـا ويتميز بها استحقاق حدوثهـا مـن الأوائل مـن لا اسـتحقاقه عنها. فـإذا كان فيهـا إمكان هـذا الامتزاج فهـو إمكان لوجـود النفس.»

▪ الشرح

يشـرع الشـيخ ببيـان قاعـدة أن كل حـادث لا بد أن يكـون مسـبوقًا بالقوة والإمـكان، وبالتـالي تنعكـس هـذه القضيـة بعكـس النقيـض وهـي أن كل ما ليـس مسـبوقًا بقـوة ولا إمكان فليس بحـادث، وهذا يعـني أن الشـيخ يريد أن يثبـت عالم العقول وأنها أزليـة أبدية، في قبال بعض المتكلمـين الذين لا يؤمنون بوجـود مجـرد غيـر الواجـب وبالتالي نـفي القدم عـن غيـر الواجب، ومـا يذكره الشـيخ ههنا مـن البرهـان يثبت القـدم والتجرد.

وهـذه القاعـدة مسـبوقة بمقدمـات ضرورية في المقـام، منها أن العلـة التامة لا تنفـك عـن معلولهـا، ومنهـا أن الواجب قـادر على الخلـق وعـلى الفعل وإن كان مقـدوره ومخلوقـه ومعلولـه معـه، ولا منافـاة بين القـدم للعالم وبـين القدرة، وبالتـالي إن كان المخلـوق لا بـد أن يكون دائمًا مع الخالـق وأن كل حادث على مـا سـيثبت ههنا فهو مسـبوق بالقوة والمـادة، فالذي يكون مـع الخالق ليس ما فيـه القـوة والمـادة بل شيء آخـر هو مجرد عـن المادة.

وبعبـارة أخرى يريد ههنا أن يثبت أن المـادي حادث، والذي يكون دائمًا مع العلة ليس بحادث فلا بد من وجود عالم مجرد عن المادة موجود مع الواجب.

والخلاصـة أن أي فعـل حـادث لا بـد أن يكـون مسـبوقًا بإمكانـه، إذا هذا

الـذي فرضناه حادثًـا إن كان واجبًا فهو خلاف فرضه حادثًا إذ سيكون قديمًا، وإن كان ممتنعًـا كذلـك لا يمكـن أن يوجد ويكون حادثًا، فلا بـد أن يكون ممكنًا أي مسـبوقًا بالإمكان.

وقد يستشكل ههنا أن هذا الإمكان الذي ذكره الشيخ في القاعدة هو الإمكان الاستعدادي بينما عندما صاغ البرهان فإنه ذكر الإمكان الماهوي لا الاستعدادي، إذ الإمـكان الماهـوي أمـر ذهني والإمـكان الاسـتعدادي أمر عيني يقبل الشـدة والضعف والقرب والبعد كما ذكرنا سابقًا.

والجواب أن الإمكان على ما ذكر في المنطق هو كيفية النسـبة الحكمية، فقولنا «أ ب بالإمـكان» وأن الحصر العقلي حاكم بأن النسـبة إمـا الوجوب أو الامتناع أو الإمـكان، والثالـث هو سـلب الضرورتين أي ضـرورة الوجود وضـرورة العدم، وهـذا هو معنى الإمكان، ومن ثم إن القضايا الحملية تنقسـم إلى هليات بسـيطة وهليات مركبة، ومعنى الإمكان في كلٍ منهما واحد، فتارة نقول «الإنسان موجود» وأخـرى نقـول «الإنسـان كاتـب» والنسـبة في هاتـين القضيتـين هـي الإمكان فالإنسان بالإمكان موجود وكذلك كاتب بالإمكان.

إذا تبـيّن ذلـك، فإن الإمـكان الأول أي الذي في الهلية البسـيطة هو الإمكان الماهـوي بينما الثـاني هو الإمكان الاسـتعدادي، فإذا قلنا الإنسـان موجود فهذا يقـال له إمـكان ماهوي بينمـا في قولنا إن الكتابة ممكنة بالنسـبة للإنسـان فهو الإمـكان الاسـتعدادي، وقولنـا إن الأول ذهـني والثاني عيني فهـو يرجع إلى نحو الوجـود لا إلى معـنى الإمـكان، فإن العقل يحكم بأن الإنسـان مـن حيث هو هو ممكن ذاتًا وموضوع هذا الإمكان هو الذهن، أما الإنسـان من حيث وجوده كاتب بالإمكان، وليس معني الإمكان مشـتركًا لفظيًا كما أشرنا سابقًا، وعليه فللإمكان

معنى واحد وهو سلب الضرورتين فقط.

وعليه إن كل حادث إن كان واجبًا لا يحدث وكذا إن كان ممتنعًا، فلا يجري الإشكال السابق، لوحدة معنى الإمكان في الماهوي والاستعدادي.

ثم يقول الشيخ إن الشيء إما أن يوجد شيئًا أو يوجد على الإطلاق، فالأول كأن يوجد الجسم أبيض، فيكون الجسم موضوع إمكان البياض، فالبياض قبل حدوثه كان ممكنًا لا واجبًا ولا ممتنعًا وموضوع إمكانه هو الجسم، ويقال بأن موضوع إمكان الأعراض في جواهرها، والثاني وهو أن يوجد الشيء في نفسه كأصل وجود البياض أو أصل وجود الجسم بالهلية البسيطة، فهل يوجد مجرّدًا عن أي شيء أو يوجد في غيره؟ فإن وجد في غيره فموضوع إمكانه في غيره وإن وجد لا في غيره فهو مجرد، ثم يذكر أن الجوهر الذي يوجد مجردًا عن كل شيء فلا يمكن أن يكون حادثًا ويقيم البرهان على بطلان هذا الشق.

ولا بد للإشارة إلى إن التعلق بالمادة له ثلاثة أنحاء:

١ـ أن يكون المتعلق من المادة: أي إن المادة جزء ذاته وهو الجسم المؤلف من مادة وصورة.

٢ـ أن يكون المتعلق في المادة: كالأعراض التي في الجواهر.

٣ـ أن يكون المتعلق مع المادة: كالنفس المجردة التي هي مع المادة في أفعالها.

وعليه أي شيء يحدث فهو مسبوق بالإمكان وهو ما ينبغي أن يتعلق بالمادة بأحد هذه التعلقات، وأما إذا كان حادثًا وكان مسبوقًا بالإمكان ولكنه لم يكن متعلقًا بالمادة بأي نحو من أنحاء التعلق، فإمكانه السابق عليه جوهر وهو محال إذ الإمكان أمر إضافي لا يمكن أن يكون جوهرًا فلا بد عندئذ أن

يكـون مـن حيـث إمكانه متعلق بغيـره ومن حيـث جوهريته غيـر متعلق بغيره عـلى الفرض، وهـو باطل.

فيثبـت أن الإمـكان السـابق عـلى الجوهـر المجرد مسـتحيل فـكل ما ليس متعلقًـا بالمـادة بأي نحو مـن الأنحاء فلا يمكن أن يكون حادثًـا، إذ لو كان حادثًا لـكان مسـبوقًا بالإمكان وهذا الإمكان لا بد أن يكون أمـرًا عرضيًا متعلقًا بالمادة.

وتحسـن الإشـارة هنا إلى قضية حدوث النفس كما هو مشهور الحكماء، وهي أن الاسـتعداد الحاصل في المـزاج البدني معد لإفاضة النفس الناطقة الإنسـانية مـن العقـل الفعـال ولكن هذا الحصـول ليـس انطباعًا بل حصـول تعلق بمعنى أن الاسـتعداد هـو اسـتعداد لتعلق فعل النفـس بالبدن لا تعلـق نفس وجودها في البـدن، فالمـادة شـرط لتعلـق فعل النفـس بالبدن، فـإذا انتفى هذا الشـرط ينتـفي تعلـق النفـس بالبـدن، ولا تعدم النفـس في أصـل وجودها، فـإن الذي ينقطـع هـو تدبيرهـا للبـدن، فلا يرد وفـق هذا الكلام مـا قد يستشـكل من أن النفـس بانتفـاء العلقـة بالبـدن تنتـفي بعـد أن كان حدوثها مع النفـس فيجب أن تنتـفي بانتفـاء البـدن وانعدامـه، إذ إن النفـس حدثت في البـدن من حيث تدبيرها لا من حيث أصل وجودها.

ثم إن صدر المتألهين بنى على جسـمانية حدوثها كالصور الجسـمانية المنطبعة في المـادة واستشـكل في أمـر روحانيـة حدوث النفـس، وتفصيل مبنـاه أن نحو وجـود النفـس متقـوم بالبـدن فيكـون تعلقها به مـن لـوازم ماهيتهـا كالزوجية للأربعـة فلا تنفـك عن البدن أبدًا، وبنى على أنها تنقلـب بالحركة الجوهرية عن ماهيتهـا فتكون مجردة كما لـو قلنا إن الأربعة لا تنفك عـن الزوجية ولكنها بحركة جوهرية صارت خمسة فانفكت عن الزوجية.

واستشكل على المشاء بأنهم قائلون بأن نفسية النفس من لوازم وجودها وهذا يرد عليه ـ على ما ذكره ـ عدة محاذير:

منها أن النفس في أول نشأتها جوهر عقلي مجرد ثم يُسمح لها أن تتعلق بالبدن وهو محال، إذ التجرد ذاتي للعقل على مستوى الذات والفعل ولا يمكن أن يتبدل.

ومنها أن الروح والبدن مركب طبيعي حقيقي وما كان كذلك له وحدة حقيقية ولا يمكن أن تحدث هذه الوحدة الحقيقية من المادي والمجرد.

ومنها أن الناطقية ينتزع من الفصل والجنس ينتزع من البدن، والجنس يحمل على الفصل كما هو واضح منطقيًا فيقال «الناطق حيوان»، وكما هو معلوم أيضًا إن هذا من الحمل الشائع الذي يعني الاتحاد الوجودي فيلزم أن يكون المادي والمجرد موجودين بوجود واحد.

والجواب عن هذه المحاذير هو التالي:

أما الإشكال الأول فهو خلاف مذهب الحكماء المشاء إذ إنهم لا يقولون بأن للنفس نشأة قبل تعلقها بالبدن، فلا تكون مسبوقة بحالة سابقة، بل إنها توجد بمجرد استعداد البدن لها بحيث يفيضها العقل لا أنها كانت عقلًا فصارت نفسًا، هذا مضافًا إلى أن النفس عقل أيضًا ولكنها عقل أضعف من باقي العقول غاية الأمر أنها ليست لها كمالات متحققة أي هي جوهر مجرد خالية من اي كمال ثانوي بل لها قوى نفسانية تستكمل بها، بخلاف العقول التامة التي كمالاتها الثانوية متحققة لها بمجرد الإمكان.

أما الإشكال الثاني، فإن ملاك المركب الحقيقي هو الذي يكون مركبًا من جزأين كلّ منهما محتاجًا للآخر ويؤثر فيه، كالتركيب بين المادة والصورة حيث

الحاجة بينهما من الطرفين، والأمر كذلك في التركب بين النفس والبدن، حيث إن النفس تحتاج للبدن في تكاملها والبدن يحتاج إليها في حفظه وبقائه، فشرائط المركب الحقيقي متحققة ههنا.

وأما الإشكال الثالث، فجوابه أن الحمل الشائع بين المركبات فإنه يستلزم الاتحاد الوجودي بمعنى أن ههنا موجودين بينهما اتحاد، والاتحاد إما على نحو الانطباع أو على نحو التعلق، فالاتحاد تركيبي بين النفس والبدن على نحو التعلق لا على نحو الانطباع، ولا إشكال في ذلك، وأما قوله أن الفصل مأخوذ من الناطق باطل لوضوح أن الناطق جوهر مجرد ذاتًا ومادي فعلًا فهو مركب من جنس وفصل وليس فصلًا، وعندما نحدّ النفس بأنها جوهر مجرد ذاتًا ومادي فعلًا فالجوهر جنسها والتجرد فصلها وهو متحد مع الجنس ولا إشكال فيه وأما اتحاد الناطقية مع الحيوان فهو أمر تلفيقي وليس حدًّا حقيقيًا لأن الحد الحقيقي يكون للبسائط لا للمركبات إذ لها ـ أي للمركبات ـ حدود تلفيقية من حدود بسائطها.

ومما استشكله صدر المتألهين أنه بناء على أن النفس روحانية الحدوث فإنها لا تتغير ولا تتبدل بل تبقى على حالها لمكان تجردها الذاتي وعدم تبدل المجرد، وجوابه أنها وإن كانت في أصل ذاتها لم تتغير ولكن تكاملها العلمي مثلًا عرضي لها متحد معها وجودًا.

قال في تقرير رأيه النهائي «الذي رأيناه واخترناه بعد ذلك الزمان في تحقيق المقال ورفع الإشكال هو أن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الأمر والتدبير وبعضها من عالم التخيل والتقدير وبعضها من عالم الخلق والتصوير فالحدوث والتجدد إنما يطرءان لبعض نشآتها السافلة دون

العاليـة فإنها منـذ أول تكونهـا الصوري في التـرقي والاشـتداد في الوجود وليس حـال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاسـتكمال ومصيرهـا إلى المبدإ الفعال فهـي بالحقيقـة جسـمانية الحـدوث روحانية البقـاء ومثالهـا كانا وفعـلا كمثال الطفـل و حاجتـه إلى الرحـم و الأم أولا واسـتغنائه عنهمـا أخيرا كمثـال الصيد و الحاجة في اصطياده إلى الشـبكة أولا والاسـتغناء في بقائه أخيرا فلا ينافي بقاء النفـس فسـاد البدن المحتاجة إليـه أولا ولا ينافي أيضا بقـاء فعلها الخاص و هو اقتناصها للعقليات و النظريات تعطل شبكة القوى و الحواس».[1]

وكيـف كان يمكننا أن نعرف النفس بأنها جوهر مجرد ذو قوة مدركة للجزئيات، وهـذا هو حدّها الذي يكون لها عنـد حدوثها وعند مفارقتها للبدن.

الأمر الخامس: إثبات الصور النوعية

قال الشـيخ «وكل جسـم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسـم آخر فإنه يفعل بقوة ما فيـه، أما الذي بالإرادة والاختيـار فلأن ذلك ظاهر. وأمـا الذي ليس بالإرادة واختيار فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عـن شيء مبايـن له جسـماني أو عـن شيء مباين لـه غير جسـماني. فإن صدر عـن ذاته وذاته تشـارك الأجسـام الأخـرى في الجسـمية وتخالفها في صـدور هذا الفعـل عنه، وهـذا هو الذي يسـمى قـوة، وإن كان ذلك عن جسـم آخر فيكون هـذا الفعل عن هذا الجسـم بقسـر أو عـرض، وقد فرض لا بقسـر من جسـم آخر ولا عـرض. وإن كان عـن شيء مفـارق فلا يخلـو إمـا أن يكون اختصـاص هذا الجسـم بهـذا التوسـط عن ذلك المفـارق هو بمـا هو جسـم، أو لقوة فيـه، أو لقوة

(١) صدر المتألهين الشيرازي، التعليقات على إلهيات الشفاء، ص١٧٠.

في ذلـك المفـارق. فإن كان بما هو جسـم، فكل جسـم يشـاركه فيـه، لكن ليس يشـاركه فيـه. و إن كان لقـوة فيـه فتلـك القوة مبـدأ صـدور ذلك الفعـل عنه، وأيضًـا إن كان قـد يفيـض من المفـارق وبمعاونتـه، أو لكونه المبـدأ الأول فيه.

وأمـا إن كان لقـوة في ذلـك المفـارق فإمـا أن تكون نفـس تلك القـوة توجب ذلـك، أو اختصـاص إرادة. فإن كان نفـس القوة توجب ذلـك فلا يخلو أن يكون إيجـاب ذلـك عن هـذا الجسـم بعينه لأحد الأمـور المذكـورة، و يرجع الـكلام من رأس. و إمـا أن يكون على سـبيل الإرادة، فلا يخلو إما أن تكـون تلك الإرادة ميزت هـذا الجسـم بخاصيـة يختـص بها مـن سـائر الأجسـام، أو جزافـا وكيـف اتفق. فـإن كان جزافـا كيف اتفق لم يسـتمر عـلى هذا النظـام الأبدي والأكثـري، فإن الأمـور الاتفاقية هي التي ليسـت دائمـة و لا أكثريـة، لكن الأمـور الطبيعية دائمة و أكثرية فليسـت باتفاقية.

فبـقي أن يكـون بخاصيـة يختـص بهـا مـن سـائر الأجسـام، و تكـون تلـك الخاصيـة مـرادًا منهـا صدور ذلـك الفعـل، ثم لا يخلو إمـا أن يراد ذلـك لأن تلك الخاصيـة توجـب ذلك الفعـل، أو تكـون منه في الأكثـر، أو لا توجـب و لا تكون منـه في الأكثـر. فـإن كان يوجب فهـو مبدأ ذلـك. و إن كان في الأكثـر، و الذي في الأكثـر ـ كمـا علمـت في الطبيعيات ـ هـو بعينه الذي يوجـب لكن له عائق لأن اختصاصـه بـأن يكون الأمر أكثـر يكون بميل من طبيعتـه إلى جهة ما يكون منـه، فـإن لم يكن فيكـون لعائق، فيكـون الأكثـري أيضا في نفسـه موجبا إن لم يكـن عائـق، و يكـون الموجـب هو الذي يسـلم لـه الأمر بـلا عائـق و إن كانت تلـك الخاصيـة لا توجبه ولا تكون منـه في الأكثـر، فكونه عنه وعن غيـره واحد، فاختصاصـه بـه جـزاف، وقيل إنه ليـس بجزاف.

وكذلك إن قيل: إن كونه صاحب تلك الخاصية أولى، فمعناه أن صدوره عنها أوفق. فهو إذن موجب له أو ميسر لوجوبه، و الميسر إما علة بالذات و إما بالعرض، فإذا لم تكن علة أخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض، لأن الذي بالعرض هو على أحد النحوين المذكورين، فبقي أن تلك الخاصية بنفسها موجبة.

فالخاصية الموجبة تسمى قوة، و هذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية و إن كان بمعونة من مبدإ أبعد.»

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من مسبوقية كل حادث زماني بمادة تحمل استعداده، رجع إلى إثبات القوى الفاعلية في الأجسام الطبيعية وهي الصور النوعية، وهذا البحث مرّ في الطبيعيات والشيخ ههنا يكرر الاستدلال مرة أخرى.

وهذا البحث من الأبحاث المفيدة في بناء العقائد، وكثير من المتكلمين أنكروا الصور النوعية، وذلك لقولهم بالجبر والإرادة الجزافية وأن فاعل الإحراق للنار مثلًا هو الله لا لاقتضاء وفاعلية خاصة موجودة في الصورة النارية إذ يمكن أن يجري فيها التبريد وهي نار.

وقولهم هذا باطل جدًا لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، وبالتالي يصبح الترجّح بلا مرجح ممكنًا على مذهبهم، وهو مضافًا لكونه خلاف البداهة العقلية يلزمه إبطال كثير من أصول العقائد منها وجود الواجب أو توحيده.

وخلاصة الأمر أن كل جسم يصدر عنه فعل بحيث يكون لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد أن يكون هذا الصدور لقوّة فيه، وهي الصورة النوعية، أي يصدر الفعل عنه بالذات لا بالعرض ولا بقسر قاسر.

أما الحركة بالعرض فمثل حركة الجالس في السفينة الذي يتحرك بحركتها، وأما الحركة القسرية فكرمي الحجر إلى أعلى، وبه يعلم أن الأفعال تنقسم بالقسمة الأولى إلى:

١ـ فعل بالذات: وهذا ينقسم إلى:

a. ما بالقسر

b. ما ليس بالقسر وهو الفعل الصادر عن الصورة النوعية

٢ـ فعل بالعرض

ثم إن الشيخ بعد أن استثنى الفعل الذي بالعرض والذي بالقسر، يذكر أن الفعل الذي بالذات لا بالقسر إما أن يكون بالإرادة والاختيار أو لا بالإرادة والاختيار، والأول كالإنسان والحيوان فكون فعله لمبدأ زائد على الجسمية أمر ظاهر بمعنى أنه يفعل أفعالًا لا يمكن أن تُنسب للطبيعة الجسمية من حيث هي كالصعود والدوران. وليس هذا محل البحث، إنما بحثنا في الثاني أي الفاعل لا بالإرادة والاختيار كالصورة النارية والمائية.

فالنار مثلًا التي يصدر عنها فعل خاص كالحرارة، إما أن يكون علة صدوره لأمر ذاتي لها أو لأمر مباين، والأمر المباين إما أن يكون جسمانيًا أو مجردًا عن المادة، وهذه قسمة عقلية، أما الأول ـ أي كون الفعل صادرًا عن قوة ذاتية ـ فيتصور أن يكون للجسمانية أو لأمر زائد عليها، ولا يمكن أن يكون للأول أي للجسمانية وذلك لأن الجسمانية مشتركة بين جميع الأجسام فلو كان الإحراق معلولًا للجسمية لكان كل جسم محرقًا، فلا بد أن يكون أمرًا ذاتيًا غير الجسمية وهو المطلوب.

أما فرض الأمر المباين أنه علة صدور الفعل الخاص، فقد قلنا أنه إما

أن يكـون جسـمانيًا أو مجـردًا، ولو كان جسـمانيًا فيلزم أن يكون محـركًا للنار إما بالعـرض أو بالقسـر وهـو خلاف الفـرض، وكذا لا يمكـن أن يكـون المجرد علة أيضًا لأنه مسـتوي النسـبة إلى جميع الأجسـام بسـبب تجرده لخلوّه عـن الزمان والمـكان والوضع، فتخصيص النـار بالإحراق دون غيرها إما أن يكون لخصوصية أو لا والثـاني باطـل للترجيـح بلا مرجـح، وبالتـالي لا بد مـن خصوصية وهذه الخصوصيـة إما أن تكون في نفس الجسـمية أو لخصوصية زائدة على الجسـمية أو لقـوة في العقـل الفعـال المفيـض، والأول باطـل لمـا تقـدم مـن أن الجسـمية مشـتركة بـين النـار وغيرها مـن الأجسـام والثاني هـو المطلـوب، والثالث باطل لأننـا ننقـل الـكلام إلى العقل الفعال، فنسـأل أنه لمـاذا خصص العقـل الفعال الخصوصيـة هـذه بالنار دون غيره؟ ألأمر خاص في النـار أم جزافًا؟ الثاني باطل فيثبـت الأول وهـو المطلـوب. وهـو قولـه «وإمـا أن يكون عـلى سـبيل الإرادة، فلا يخلـو إمـا أن تكون تلـك الإرادة ميزت هذا الجسـم بخاصيـة يختص بها من سائر الأجسام، أو جزافا وكيف اتفق».

قولـه «فـإن كان نفـس القوة توجـب ذلك فلا يخلـو أن يكـون إيجاب ذلك عـن هذا الجسـم بعينه لأحد الأمـور المذكورة، و يرجع الكلام مـن رأس» يقصد بالأمـور المذكـورة أن يكون الصدور لنفس الجسـمية أو لقوة فيـه أو لأمر مفارق.

صـدر المتألهـين يورد إشـكالًا على برهان الشـيخ، فيذكـر أن قول المشـاء بأن اختصـاص الأجسـام بآثـار خاصـة يثبـت أن لهـا مبـادئ خاصـة هـي الصـور النوعيـة، فننقل الكلام إلى هذه المبادئ ونسـأل عن المخصص لها، فلِمَ تخصص هـذا الجسـم بصـورة مائيـة أو ذاك بصـورة ناريـة؟ قال مـا لفظـه «ثم إن لقائل أن يقـول إنكم أثبتتم القوى المختلفة في الأجسـام لأجل صدور الأفاعيل المختلفة

عنها مع اتفاقها في معنى الجسمية فإذا كان الاتفاق في الجسمية و الاختلاف في الأفاعيل يقتضي إثبات القوى فإثبات القوى أيضا يستدعي إثبات قوى مختلفة أخر قبلها ليجتلب بها هذه القوى و هكذا يرجع الكلام إليها فيتسلسل».[1]

قد يقال في الجواب على ذلك أن الصور النوعية متقدمة على الأجسام، فلا يقال «لماذا حلّت في الأجسام؟» بل هي قبل الأجسام والأجسام من لوازمها، فهذه الصور صدرت من العقول ولزمتها الأجسام، إلا أن هذا غير صحيح إذ ليس الكلام في تقدم ماهية الصورة على المادة، بل الكلام في الصور النوعية الجزئية الحادثة الحالة في طول الزمان وهي متأخرة عن الأجسام كتحول الماء إلى هواء وهكذا.

والذي ينبغي أن يقال إن ذلك يرجع للاتفاق بسبب الحركة السرمدية لعالم المادة، فالذي جعل هذا الماء بخارًا مجموعة أسباب غير أكثرية ولا دائمية، وهذا معنى الاتفاق.

قوله «وكذلك إن قيل: إن كونه صاحب تلك الخاصية أولى» رد على بعض مقالات المتكلمين الذين قالوا إن اختصاص الأجسام بخواص معينة كالحرارة في النار هو لكون هذه الخصوصية أولى من غيرها، وهذا الكلام باطل إذ إنا نسأل عن معنى الأولوية ومنشأها، ويعود الكلام السابق من رأس.

الأمر السادس: تتمة قاعدة مسبوقية كل حادث زماني بمادة

قال الشيخ «ولنؤكد بيان أن لكل حادث مبدأ ماديًا، فنقول بالجملة: إن كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة، لأن كل كائن يحتاج إلى أن يكون

---

(١) صدر المتألهين الشيرازي، التعليقات على إلهيات الشفاء، ص١٧١.

ـ قبـل كونـه ـ ممكن الوجود في نفســه، فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفســه لم يكن البتـة. وليس إمـكان وجوده هو أن الفاعـل قادر عليه، بل الفاعـل لا يقدر عليه إذا لم يكـن هو في نفســه ممكنًـا. ألا ترى أنا نقـول: إن المحال لا قـدرة عليه، ولكن القـدرة هي على ما يمكـن أن يكون فلو كان إمكان كون الشـيء هو نفس القدرة عليـه، كان هـذا القـول كأنـا نقـول: إن القدرة أنمـا تكون عـلى ما عليـه القدرة، وكأنـا نقـول: إن المحـال ليس عليـه قدرة لأنـه ليس عليه قـدرة، ومـا كنا نعرف أن هـذا الشـيء مقـدور عليه أو غيـر مقدور عليـه بنظرنا في نفس الشـيء، بل بنظرنـا في حـال قدرة القـادر هل عليه قـدرة أم لا. فإن أشـكل علينـا أنه مقدور عليـه أو غير مقـدور عليه لم يمكننا أن نعـرف ذلك البتة، لأنـا إن عرفنا ذلك من جهـة أن الشـيء محـال أو ممكـن وكان معـنى المحـال هو أنـه غير مقـدور عليه ومعـنى الممكن أنه مقـدور عليه، كنا عرفنـا المجهول بالمجهـول. فبين واضح أن معـنى كون الشـيء ممكنًا في نفســه هو غيـر معنى كونـه مقدورًا عليـه و إن كانا بالموضـوع واحـدًا، وكونـه مقدورًا عليـه لازم لكونه ممكنًـا في نفســه، وكونه ممكنًا في نفســه هو باعتبـار ذاته وكونه مقـدورًا عليه هو باعتبار إضافتـه إلى موجده.

و إذ قـد تقرر هـذا، فإنا نقـول: إن كل حادث فإنـه قبل حدوثه إمـا أن يكون في نفســه ممكنًـا أن يوجد أو محـالًا أن يوجد. والمحال أن يوجـد لا يوجد. والممكن أن يوجـد قد سـبقه إمكان وجـوده، وأنه ممكن الوجـود، فلا يخلو إمـكان وجوده مـن أن يكـون معنى معدومًـا أو معنى موجـودًا، ومحـال أن يكون معـنى معدومًا و إلا فلـم يسـبقه إمكان وجـوده، فهو إذن معـنى موجود. وكل معـنى موجود فإما قـائم في موضـوع أو قائم لا في موضـوع، وكل ما هـو قائم لا في موضـوع فله وجود خـاص لا يجـب أن يكون به مضافًا. و إمـكان الوجود أنما هـو بالإضافة إلى ما هو

إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهرًا لا في موضوع، فهو إذن معنى في موضوع وعارض لموضوع.

ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعًا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة، فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة.»

▪ الشرح

تعرض الشيخ فيما سبق إلى قاعدة أن كل حادث مسبوق بقوة إمكانه وأن كل ما لا حامل لإمكان وجوده أو عدمه فلا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، وبعكس نقيض هذه القاعدة تثبت سرمدية العقول وأنها أزلية أبدية بحيث لا توجد بعد العدم ولا تعدم بعد الوجود.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الحوادث الزمانية واحتياجها للمادة يختلف باختلاف المصاديق، فبعضها تحتاج للمادة في ماهيتها كالأجسام وبعضها الآخر تحتاج إلى المادة في وجودها كالأعراض والصور النوعية، وهناك ما يحتاج إلى المادة في فعلها كالنفس، فكل ما يحتاج إلى المادة فإن حيثية تعلقه بالمادة تنعدم مع انعدم قوة حصوله، وأما ما لا علاقة له بالمادة بأي نحو من الأنحاء فهي العقول.

والبرهان الذي يقيمه ههنا حاصله أن كل حادث زماني فإمكانه سابق على وجوده وإلا لو لم يكن الأمر كذلك لامتنع وجوده.

والتالي باطل فالمقدم مثله.

فلا بد عندئذ أن يكون إمكانه متقدمًا على وجوده.

وههنـا شـبهة قـد تطـرح، وحاصلها أن الإمـكان ليس أمـرًا عينيًا بـل هو أمر انتزاعـي، فالإمـكان ليس إلا قـدرة القادر عليه مـن فاعله، فقبـل أن يخلق زيد فاعلـه قادر عليه، ومن هـذه القادرية تنتزع إمكان زيد لا أن الإمكان شيء عيني سابق على وجود زيد.

والجـواب أن هـذا الـكلام يفيد المدعى، لأنـه إنما صار الموجود مقـدورًا عليه لإمكانـه، فلا يقـال إن زيد صـار ممكنًا لأنه مقـدور عليه بل يقـال إن زيدًا صار مقـدورًا عليـه لإمكانه، فعلة تعلـق القدرة عليـه كونه ممكنًا، هـذا مضافًا إلى أن الإمكان وصف للشـيء في نفسـه لا بالقيـاس إلى غيره حتى يقـال إنه بالقياس إلى المقدوريـة عليـه من القادر صار المقـدور ممكنًا، بل المقدور ممكن في نفسـه لا بالقياس، ومن ثم يلزم من ذلك أننا لا يمكننا أن نعرف حال الشيء إن كان ممكنًا إلا بعـد أن نعـرف أنه مقـدور عليه، وهو واضـح البطلان، فالممتنـع ممتنع بذاته والممكـن ممكن بذاته، وكذا لـو كان الممتنع بمعنى غير المقـدور عليه كان علينا لو جهلنـا حاله لزمنـا أن نعرف أنه ممتنع بعـدم المقدورية عليه فيكـون غير المقدور عليـه يعلم أنـه كذلك بعدم كونه مقـدورًا عليه وهو معرفـة للمجهول بالمجهول، وهـو المـراد مـن قوله « لأنـا إن عرفنـا ذلك من جهة أن الشـيء محـال أو ممكن وكان معـنى المحـال هـو أنه غير مقـدور عليه ومعـنى الممكن أنه مقـدور عليه، كنا عرفنا المجهول بالمجهول».

قولـه «والممكـن أن يوجـد قـد سـبقه إمكان وجـوده، وأنـه ممكـن الوجود، فلا يخلـو إمـكان وجـوده من أن يكون معـنى معدومًا أو معنى موجـودا» بعد أن دفـع الشـبهة أعـلاه، يذكر الشـيخ أنّا بعـد أن عرفنـا أن كل شيء حـادث فهو مسـبوق بإمكانه، نسـأل أن هذا الإمكان هل هو أمـر انتزاعي وقياسي أو عدمي

أم موجـود في الأعيان؟ والصحيح هو الأخيـر لأن الذي يكون اعتباريًا أو عدميًا لا ينشـأ عنه أمـرًا وجوديًـا، فالأمور الاعتباريـة والانتزاعية والعدميـة لا يمكن أن تكـون علة للأمـور الوجودية في الأعيـان، فالإمكان لا بد وأن يكـون أمرًا عينيًا.

فـإن كان الإمـكان أمرًا عينيًا فلا يخلـو إما أن يكون جوهـرًا أو عرضًا، والأول باطـل إذ الإمـكان أمر إضـافي ومـا كان كذلك لا يكـون جوهرًا، وبعبـارة أخرى إن قولنـا «ممكـن» لا بد لـه من إضافـة وقياس، فيقـال هذا ممكن الإنسـانية أو ممكـن الحركـة أو ممكن اللونية ومـا إلى ذلك، والجوهر قائم في نفسـه لا بالقياس، فيثبـت أن الإمـكان عرض فيحتـاج إلى موضوع هـو مادته، فيقـال إن الإمكان قـوة مقترنـة بموضوعهـا التي هي المادة، ثبـت المطلوب مـن أن كل حادث زماني مسـبوق بمادة تحمل إمـكان وجوده.

تنبيه

يمكننـا أن نثبـت ما ذكره الشـيخ بطريق آخـر، وهو أنا نرجـع إلى المنطق فإن لدينـا قضيـة صادقة هي «الإنسـان ممكـن الكتابـة» بحيث يكـون المحمول هو المركب مـن الإمكان والكتابـة، فكيف انتُزع هـذا المحمول؟

قـد تقـدم منـا أن كل محمول ليس لـه مصحح للانتـزاع فهو اعتبـاري، وإلا كان حقيقيًـا، فليـس انتـزاع «إمكان الكتابـة» كائن من خلال مقارنة الإنسـان بالكتابـة إذ المقارنة تعطي محمـولًا آخر وهو «الكاتب» لا «إمـكان الكتابة»، بل مـن خلال هيئة خاصة فيـه قبل أن يتصف بأنه كاتب بحيـث تكون هذه الهيئة الخاصـة تعدّه للكتابة، وإذا كان الأمر كذلك فللإمكان منشـأ ومصحح للانتزاع هو تلك الهيئة فلا يكون اعتباريًا.

■ **تنبيه**

قال الشيخ «فنقول: إن هذه الفصول التي أوردناها توهم أن القوة ـ على الإطلاق ـ قبل الفعل و متقدمة عليه لا في الزمان وحده، و هذا شيء قد مال إليه عامة من القدماء، فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة، و أن الفاعل ألبسها الصورة بعد ذلك إما ابتداء من نفسه و إما لداع دعاه إليه، كما ظنه بعض الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض في مثله.

فقال: إن شيئًا كالنفس وقع له فلتة أن اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل لحسن التصوير، فتداركها الباري تعالى وأحسن تقويمها.

ومنهم من قال: إن هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة، فأعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها. ومنهم من قال: إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو شيء لا يتناهى لم يزل ساكنًا، ثم حرك، أو الخليط الذي يقول به أنكساغورس. وذلك لأنهم قالوا: إن القوة تكون قبل الفعل، كما في البذور و المني و في جميع ما يصنع، فبالحري أن نتأمل هذا و نتكلم فيه.

فنقول: أما الأمر في الأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا، فإن القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان، وأما الأمور الكلية أو المؤبدة التي لا تفسد و إن كانت جزئية فإنها لا تتقدمها التي بالقوة البتة. ثم القوة متأخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه، وذلك لأن القوة إذ ليست تقوم بذاتها فلا بد لها من أن تقوم بجوهر يحتاج أن يكون بالفعل، فإنه إن لم يكن صار بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شيء، فإن ما هو ليس مطلقا فليس ممكنًا أن يقبل شيئًا.

ثم قد يكون الشيء بالفعل ولا يحتاج إلى أن يكون بالقوة شيئًا كالأبديات فإنها دائما بالفعل. فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات،

ومـن وجه آخر أيضا فـإن القوة تحتاج أن تخـرج إلى الفعل بشـيء موجود بالفعل وقـت كون الشـيء بالقوة، ليـس إنما يحدث ذلك الشـيء حدوثا مـع الفعل فإن ذلـك أيضـا يحتاج إلى مخرج آخـر وينتهي إلى شيء موجـود بالفعل لم يحدث.

و في أكثـر الأمر فإنما يخرج القـوة إلى الفعل شيء مجانس لذلـك الفعل موجود قبـل الفعـل بالفعل كالحـار يسـخن و البارد يبـرد. و أيضـا فكثيرًا مـا يوجد ما هـو بالقـوة من حيث هـو حامل القوة عن الشـيء الذي هو بالفعـل، حتى يكون الفعـل بالزمـان قبـل القوة لا مـع القوة، فـإن المني كان عـن الإنسـان و البذر عن الشـجرة حتى كان عن ذلك إنسـان و عن هذا شـجرة. فليس أن يفرض الفعل في هذه الأشـياء قبـل القوة أولى مـن أن تفرض القـوة قبل الفعل.

وأيضًـا فـإن الفعـل في التصور والتحديـد قبل القـوة، لأنك لا يمكنـك أن تحد القـوة إلا أنهـا للفعل وأمـا الفعل فإنـك لا تحتاج في تحديـده وتصويره أنـه للقوة. فإنـك تحـد المربع وتعقله مـن غير أن يخطـر ببالك قوة قبولـه، ولا يمكنك أن تحد القـوة عـلى التربيع إلا أن تذكـر المربع لفظـا أو عقلًا وتجعلـه جزء حده.

و أيضـا فإن الفعـل قبل القـوة بالكمال و الغاية، فـإن القوة نقصـان و الفعل كمال».

■ الشرح

يريد الشيخ ههنا أن ينبه أنه قد يتوهم مما سبق أن كل قوة متقدمة على الفعلية مطلقًـا لا بالزمـان فقـط بـل بالطبـع والعلية، وقـد مـال إلى هذا الأمر فلاسـفة الطبيعة قبل سـقراط، حيث زعموا أن الفاعل يوجد الهيولى أولًا ثم يلبسـها صورة وفعلية ما، والحال أن هذا الأمر غير صحيح بل إن الفعل هو المتقدم.

وذكر بعضهم أن ـ ويمكن أن تكون من الأساطير ـ أن هناك نفسًا كانت تصوّر الهيولى بصور ما لا على وجه النظام الأحسن فتدارك الباري هذا الأمر وجعل العالم على النظام الأحسن من خلال تصوير الهيولى بصور مناسبة لها.

ومنهم من قال بالنظرية الذرية وحاصلها أن العالم كان ذرات لا متناهية غير منتظمة بحركتها، ثم تآلفت واتفقت وأنشأت بالاتفاق الصور والأجسام.

ومنهم من قال إن أصل العالم هو الظلمة والهاوية وهذه تعبيرات أخرى عن الهيولى، بحيث كانت ساكنة ثم حُرّكت ونشأ منها الفعليات.

ومنهم من قال إن العالم مركب من العناصر الأربعة وهي مبادئ الفعليات.

والجامع بين جميع هذه الأقوال أن القوة قبل الفعلية، ولذا عقد الشيخ هذا التنبيه للرد على هذا التوهم، فيقول إن كان المقصود من كلامهم عالم الكون والفساد فما ذكروه صحيح وذلك أن كل حادث زماني مسبوق بمادة وقوة الوجود، وبالتالي القوة مقدمة في عالم الكون والفساد على الفعلية، ولكن ليس الأمر كذلك على إطلاقه لأن هذه القوة كالنطفة المتقدمة على الإنسان فليست قوة مجردة عن فعلية بل إنها فعلية من جهة وحاملها فعلي أيضًا وإن كانت من جهة أخرى هي بالقوة، بل إن هذه القوة لا بد وأن تكون مسبوقة بفعلية المخرج لها إلى الفعل لا مجرد فعلية حاملها، وبعبارة أخرى إن الشيء لا يخرج نفسه من القوة إلى الفعل، فلا بد من مخرج، وهو إن كان بالقوة تسلسل الأمر إلا بالانتهاء إلى مخرج هو بالفعل فعلية محضة لا قوة فيه البتة وهو قوله «ومن وجه آخر أيضا فإن القوة تحتاج أن تخرج إلى الفعل بشيء موجود بالفعل وقت كون الشيء بالقوة».

هذا في عالم الكون والفساد.

أما في عالم العقول الكلية فليس للمادة والقوة تقدم بأي نحو من الأنحاء،

لكـون عـوالم العقول مجردة عـن المادة أصلًا وهـي فعليات محضة.

وكـذا عـالم الأفلاك وهي المسـماة بالمؤبدة والـتي تحتاج إلى المـادة في قوامها لا في حدوثهـا لأنهـا قديمـة زمانًـا عـلى وفـق الطبيعيـات القديمـة، فهي ليسـت مسـبوقة بقـوة على الإطـلاق أيضًا.

وقولـه «وأيضًـا فإن الفعـل في التصـور والتحديد قبل القوة» يريـد أن الفعل متقـدم أيضًـا في التصـور على القـوة وليس تقدمـه فقط في الأعيـان، وذلك لأن القوة إنما تكون قوة على شيء ما فتكون النطفة قوة الإنسـان والبذرة قوة الشـجرة وهكـذا، و«الشـيء» الداخل في حـد القوة هو الفعل، وجزء حدّ الشـيء متقدم عليـه تصـورًا، هذا بخـلاف تحديد وتعريف الفعـل حيث لا يكون معـنىً إضافيًا للقوة، فلا يدخل في تعريف الإنسان قوته على شيء ما.

قولـه «و أيضـا فإن الفعل قبل القـوة بالكمال و الغاية» يشـير إلى آخر أنحاء التقدم للفعل على القوة، وهو التقدم بالشـرف والكمال والغاية، وذلك لأن الفعل كمال القوة وغايتها، ونسبة القوة إلى الفعل نسبة النقص إلى الكمال.

۞ الأمر السابع: الفعل مبدأ الخير والقوة مبدأ الشر

قـال الشـيخ «والخيـر في كل شيء أنمـا هـو مـع الكـون بالفعـل وحيث الشـر فهنـاك مـا بالقـوة بوجه ما، فإن الشـيء إذا كان شـرًا فإمـا أن يكون لذاته شـرًا ومـن كل وجـه، وهـذا محـال. فإنـه إن كان موجـودًا فـمن حيث هو موجـود ليس بشـر، و إنمـا يكون شـرا من حيث هـو فيه عـدم كمال مثـل الجهـل للجاهل، أو لأنـه يوجـب في غيره ذلـك مثل الظلـم للظـالم. فالظلم أنما هو شـر لأنـه ينقص مـن الذي فيه الظلـم طبيعة الخيـر، ومن الذي عليـه الظلم السـلامة أو الغنى،

أو غيـر ذلـك. فيكون مـن حيث هو شـر مشـوبًا بعدم وبشـيء بالقـوة، ولو أنه لم يكـن معه ولا منـه ما بالقـوة لكانت الكمـالات التي تجب للأشـياء حاضرة فما كان شـرًا بوجه مـن الوجوه.

فبـين أن الـذي بالفعل هو الخير مـن حيث هو كذلك، والذي بالقوة هو الشـر أو منـه الشـر. واعلـم أن القوة على الشـر خيـر من الفعـل، والكون بالفعـل خيرًا خير من القوة على الخير، ولا يكون الشرير شريرًا بقوة الشر، بل بملكة الشر.

ونرجـع إلى مـا كنا فيه، فنقول: قـد علمت حال تقدم القوة مطلقًـا، وأما القوة الجزئيـة فيتقـدم الفعل الذي هـو قوة عليه، وقـد يتقدمها فعل مثـل فعلها حتى تكـون القـوة منـه، وقـد لا يجب لكـن يكون معهـا شيء آخر بـه تخـرج القوة إلى الفعـل وإلا لم يكـن فعل البتة بموجـود. إذ القوة وحدها لا تكـفي في أن تكون فعل، بل تحتـاج إلى مخرج للقـوة إلى الفعل.

فقـد علمـت أن الفعـل بالحقيقـة أقدم مـن القوة، وأنـه هو المتقدم بالشـرف والتمام.»

▪ الشرح

القـوة هـي مبدأ الشـر في عين كونهـا مبدأ للخيروذلك لأن الإنسـان بسـبب وجـود هـذه القـوة يتكامـل لا إلى نهايـة فهي مبـدأ الخير بالنسـبة لـه من هذه الجهـة، ولذلـك كان فتح بـاب الخيـرات متقومًا بوجـود الهيـولى إذ الفاعل غير متناهـي الفاعلية وهـو الواجب بالذات والهيـولى قابل لا متناهـي القابلية، ولذا إن واجـب الوجـود خلـق الحركة السـرمدية ليخـرج الهيـولى تدريجًا مـن القوة المحضـة إلى الفعليـات والكمالات.

وأما كونها مبدأ للشر فلأن وجود القوة يعني أن هناك كمالات يمكن أن تتحصل وليست بمتحصلة بعد، فيكون منشأ للخوف والحزن في الإنسان، فمن شأن الإنسان أن يكون عالمًا ولكنه جاهل فيتألم ويحزن، وكذا بالنسبة لسائر الكمالات، وبالجملة إن الألم هو فقدان الكمال الذي من شأن المتألم أن يحصّله، وكذا إذا كان الإنسان بالقوة فإن فيه استعداد لفقد الكمال الحاصل له بالفعل، فالعالم يمكن أن يجهل وينسى علمه، لأن القوة مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، فحامل القوة مستوي النسبة فلا يكون الكمال واجبًا له، ولذا كل كمال في معرض الزوال والفقدان، فيسبب ذلك الخوف والقلق من المستقبل كما كان سببًا لحزن الفقدان وعدم الحصول على الكمال.

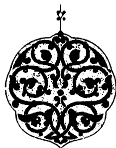
ثم إن الحكماء يذكرون أن الخير يأتي من الوجود وأما الشر فمن العدم، بمعنى أن الشر هو فقدان الوجود وليس أمرًا متحققًا من حيث هو شر، وقسموا الشر إلى ما يكون شرًا بالذات كالجهل والعجز، وإلى ما يكون شرًا بالعرض الذي يكون موجودًا وخيرًا في نفسه ولكنه بالقياس إلى شيء آخر يسبب له عدمًا يسمى شرًا كالسم الموجود في الأفعى، والبرهان الذي يذكره الحكماء على عدمية الشر فإنه إن كان وجودًا فإما أن يكون شرًا لنفسه أو شرًا لغيره، الأول محال إذ الوجود هو مبدا الكمال ولا يمكن لشيء أن يكون سببًا لشرية ترجع إلى نفسه ووجوده، والثاني هو الشر بالعرض الخير بالذات أي القسم الثاني من الشر، وبه يتبين أن الشر بالذات ليس موجودًا، وذكر الحكماء أمثلة لعدمية الشر كالفقر الذي هو عدم المال والجهل الذي هو عدم العلم والعجز الذي هو عدم القدرة، وأما الشر بالعرض كالسكين الذي يعدم حياة شخص ما، والعقرب القاتل لمن يلدغه وكذا الظالم فهو عالم قادر حي فهو في نفسه

خير ولكنه شر لغيره، وهذا ليس شرًا بل شرير، أي موجود خير في نفسه شر لغيره.

قوله «فالظلم أنما هو شر لأنه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير» يريد بيان أن الظلم إنما يصيب حامله أولًا قبل أن يوصل الظلم إلى غيره، لأنه يحرمه من الكمالات النفسية التي هو بالقوة بالنسبة إليه، وأولها العدالة التي هي كمال له.

قوله «واعلم أن القوة على الشر خير من الفعل، والكون بالفعل خيرًا خير من القوة على الخير، ولا يكون الشرير شريرًا بقوة الشر، بل بملكة الشر.» يريد أن القوة على الشر خير من الشر بالفعل على العكس من فعلية الخير التي هي خير من القوة على الخير، إذ العالم بالفعل خير من العالم بالقوة، أما الظلم بالفعل أشر من القابلية للشر والقوة عليها.

من جميع هذا يُعلم ما كنا بصدده وهو أنه لا صحة للقول بتقدم القوة على الفعل مطلقًا، بل إن القوة الجزئية متقدمة على الفعلية كقولنا إن الإنسان في النطفة بالقوة متقدم على الإنسان بالفعل، ولكن هذا من جهة إلا أن الفعل متقدم عليها من جهات أخرى على ما بيّنا، وقد يتقدم القوة فعلية مسانخة لفعليتها كتقدم الأب على الابن وهو مثله في الإنسانية، وقد لا تكون الفعلية مماثلة للقوة كما في فرض تحول الماء إلى هواء من حيث إنه حامل لقوة الهوائية.



[الفصل الثالث] (ج)
فصل في التام، والناقص، وما فوق التمام، وفي الكل، وفي الجميع.

الأمر الأول: التام والناقص في الإطلاق العرفي

قال الشيخ «التام أول ما عرف عرف في الأشياء ذوات العدد، إذا كان جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا للشيء قد حصل بالعدد، فلم يبق شيء من ذلك غير موجود. ثم نقل ذلك إلى الأشياء ذوات الكم المتصل، فقيل: تام في القامة إذا كانت تلك أيضًا عند الجمهور معدودة لأنها إنما تعرف عند الجمهور من حيث تقدر، و إذا قدرت لم يكن بد من أن تعد. ثم نقلوا ذلك إلى الكيفيات والقوى، فقالوا: كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير، كأن جميع ما يجب أن يكون له من الخير قد حصل له و لم يبق شيء من خارج.

ثم إذا كان من جنس الشيء شيء، وكان لا يحتاج إليه في ضرورة أو منفعة

أو نحـو ذلك، رأوه زائدًا ورأوا الشـيء تامًا دونه، ثم إن كان ذلـك الذي يحتاج إليه الشـيء في نفسـه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسـه ليس يحتاج إليه في أصـل ذات الشـيء إلا أنـه و إن كان ليـس يحتـاج إليـه في ذلك الشـيء فهو نافـع في بابـه، قيـل لجملة ذلـك: إنه فـوق التمـام ووراء الغايـة. فهو هـو التام والتمـام. فكأنه اسـم للنهايـة، وهـو أولًا للعدد، ثم لغيره عـلى الترتيب.

وكان الجمهـور لا يقولـون لـذي العـدد إنه تـام أيضًـا إذا كان أقل مـن ثلاثة، وكذلـك كأنهـم لا يقولـون لـه كل وجميـع. وكأن الثلاثة أنما صارت تامـة لأن لها مبـدأ وواسـطة ونهايـة، و إنما كان كون الشـيء له مبدأ وواسـطة ونهايـة تجعله تامًـا لأن أصـل التمـام كان في العدد.

ثم لم يكـن هـذا في طبيعة عدد من الأعـداد من حيث هو عـدد أن يكون تامًا عـلى الإطـلاق، فـإن كل عدد فمـن جنـس وحدانياته ما ليـس موجـودًا فيه، بل إنمـا يكـون تامًا في العشـرية والتسـعية، وأما مـن حيث هو عدد فليـس يجوز أن يكـون تامًـا من حيث هـو عدد، وأما مـن حيث له مبـدأ ومنتهى وواسـطة فهو تـام، لأنـه مـن حيث يكـون له مبـدأ ومنتهى يكـون ناقصًـا من جهـة ما ليس فيمـا بينهمـا شيء من شـأنه أن يكـون بينهما وهو الواسـطة. وقس عليه سـائر الأقسـام أي أن يكـون واسـطة وليس منتهـى، أو واسـطة ومنتهى وقـد فقد ما يجب أن يكـون مبدأ.

ثم مـن المحـال أن يكـون مبـدءان في الأعداد ليـس أحدهما واسـطة بوجه إلا لعدديـن ولا منتهيان ليـس أحدهما واسـطة بوجـه إلا لعددين.

وأمـا الوسـائط فقـد يجـوز أن تكثـر إلا أنهـا تكـون جملتهـا في أنهـا واسـطة كشـيء واحـد، ثم لا يكـون للتكثـر حـد يوقـف عليـه. فـإذن حصـول المبدئية

والنهايـة والتوسـط هـو أتم ما يمكـن أن يقـع في ترتيب مثلـه، ولا يكـون ذلك إلا للعـدد ولا يكـون منحصـرًا إلا في الثلاثيـة.

وإذا أشرنا إلى هذا المبلغ فلنعرض عنه، فليس من عادتنا أن نتكلم في مثل هذه الأشياء التي تبنى على تخمينات إقناعية وليست من طرق القياسات العلمية.»

▪ الشرح

بعـد أن انتهى الشـيخ من بيان مباحـث القوة والفعل ألحق هـذا الفصل بها مـن جهة مناسـبة القوة للنقـص والفعلية للتمام، ولذا فإن هذا الفصل في نفسـه قليـل الجدوى وليس بالمهم فلسـفيًا، اللهم بعض المباحـث الاصطلاحية، وهذا يرجـع إلى منهج البسـط والتفصيل الذي يمتاز به هذا المـتن بحيث يلحق بعض المباحث لأدنى مناسـبة وذلك لأنه يسـلك فيـه طريق المشـائين القدماء الذين كان هـذا مسـلكهم مضافًـا إلى أن هذا الكتاب أمـلاه الشـيخ ولم يكتبه بقلمه، والتوسـعة في الإملاء أيسـر وأقل مؤونة من الكتابة والتصنيف، وقد تنبّه الشـيخ نفسـه إلى هـذه النقطـة فقـال في موضع مـن مواضع هـذا الفصل «وإذا أشـرنا إلى هـذا المبلـغ فلنعرض عنـه، فليس من عادتنا أن نتكلم في مثل هذه الأشـياء الـتي تبنى على تخمينات إقناعية وليسـت من طرق القياسـات العلمية».

ولذا فإننا نمر عليه سريعًا، فنقول:

إن التام أول اسـتعماله كان في العدد، بحيث يقال إنه إذا حصل لشيء كل ما يمكن أن يحصل له يسمى تامًا، فإن قيل في العرف «إن هذه غرفة تامة» فالمقصود أن كل مـا تحتاجـه لتصبح غرفةً من الجدران والسـقف قد حصـل بالفعل، ومن ثم نقـل هـذا الاسـتعمال للكـم المتصل فيقـال إن هـذا الرجل تـام القامة بمعنى

أنـه لم يفقد شـيئًا يحتـاج إليه، وبالدقة إن هذا الاسـتعمال إنما نقل لمناسـبة بين الكـم المتصـل وبـين العـدد لأن الكـم المتصل إنمـا يعدّ عرفًـا بالعدد فيقـال متر ومتريـن وثلاثـة أمتار، وبعبـارة أخرى إن التمـام إنما يسـتعمل في الكم المتصل لمكان عروض العدد عليه.

ثم انتقـل اسـتعمال التمـام إلى الأمـور غير الكميـة، فاسـتعمل في الكيفيات فيقـال إن هـذه الورقة تامـة البياض أو فلان تام الجمال وآخـر تام القوة، وهكذا بمعـنى أن العـرف ـ لا حكم العقـل ـ يرى أنه بلـغ الغاية من هـذه الأمور.

وههنـا ملاحظـة جديـرة بالذكر، وهي أن التـام إذا كان لديـه كل ما يمكنه أن يحصّلـه فـإن فضل عنه أشـياء لم يعد يحتاج إليهـا يُنظر إلى الزائـد، فإن أمكنت الاسـتفادة منـه سمي فـوق التمام، فالتـام في الغنى يقـال له فوق التمـام باعتبار أن الفائـض منـه يسـتفاد منـه ولا يكـون فضـلًا لا قيمـة لـه، فيقـال إن الذي هـو فـوق التمـام يكـون كذلك بسـبب فيضـان الوجـود أو كمـال الوجود على غيـره، ويقـال له «التمـام» ويكون مـن حيث الاسـتعمال للعدد ومـن ثم لباقي الاستعمالات على الترتيب المتقدم.

ثم إن العـرف لا يقـول لـذي العدد «تـام» إذا كان أقل من ثلاثـة، وذلك لأن الثلاثـة مبدأ ومنتهى وواسـطة، فأي سلسـلة مثـلًا لا بد لها من طـرف هو المبدأ وطـرف هو الواسـطة وغاية تكون تمام السلسـلة، فهذه ثلاثة، ولـذا قالوا للثلاثة أنهـا الحـد الأدنى للتام، وكـذا لفظ «الـكل» و «الجميع»، وكل هـذه الإطلاقات عرفيـة لا عقليـة دقّية، وكذا من المحال أن يكون للشـيء مبدأين بحيث لا يكون أحدهمـا واسـطة، بخلاف الواسـطة فلا إشـكال في تكثرها، فللأربعة واسـطتين وللخمسـة ثلاثة وقـس على ذلك.

وينبغي أن يعلم أننا عندما نطلق «التمام» على العدد، فليس المراد بذلك جنس العدد المؤلف من وحدات، بل يطلق على نوع العدد المندرج تحت الجنس الذي هو «العدد»، وبعبارة أخرى إن كل عدد ناقص باعتبار إمكان زيادة شيء من جنسه عليه، فالثلاثة ناقصة لإمكان زيادة عدد عليها من جنسها، وأما ثلاثية الثلاثة تامة من حيث نوعها لا جنسها، فالتام تام في نوعه لا في جنسه، وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله «إنما يكون تامًا في العشرية والتسعية، و أما من حيث هو عدد فليس يجوز أن يكون تامًا من حيث هو عدد».

الأمر الثاني: التام والناقص عند الحكماء

قال الشيخ «بل نقول: إن الحكماء أيضًا قد نقلوا التام إلى حقيقة الوجود، فقالوا من وجه: إن التام هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له وقالوا من وجه آخر: إن التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه على أكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلا ما له، وليس ينسب إليه من جنس الوجود شيء فضل على ذلك الشيء نسبة أولية لا بسبب غيره.

وفوق التمام ما له الوجود الذي ينبغي له، ويفضل عنه الوجود لسائر الأشياء كأن له وجوده الذي ينبغي له، وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له، ولكن يفضل عنه للأشياء وذلك من ذاته.

ثم جعلوا هذا مرتبة المبدأ الأول الذي هو فوق التمام، ومن وجوده في ذاته لا بسبب غيره يفيض الوجود فاضلًا عن وجوده على الأشياء كلها.

وجعلوا مرتبة التمام لعقل من العقول المفارقة الذي هو في أول وجوده

بالفعل لا يخالطه ما بالقوة، و لا ينتظر وجودا آخر يوجد عنه، فإن كل شيء آخر، فذلك أيضًا من الوجود الفائض من الأول.

وجعلوا دون التمام شيئين: المكتفي والناقص. والمكتفي هو الذي أعطي ما به يحصل كمال نفسه في ذاته، والناقص المطلق هو الذي يحتاج إلى آخر يمده الكمال بعد الكمال. مثال المكتفي: النفس النطقية التي للكل، أعني السماوات، فإنها بذاتها تفعل الأفعال التي لها و توجد الكمالات التي يجب أن يكون لها شيء بعد شيء لا تجتمع كلها دفعة واحدة، ولا تبق أيضًا دائمًا إلا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها، فهو لا يفارق ما بالقوة و إن كان فيه مبدأ يخرج قوته إلى الفعل، كما تعلم هذا بعد. وأما الناقص فهو مثل هذه الأشياء التي في الكون و الفساد.

ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع تكاد أن تكون متقاربة الدلالة. لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل. وأما الكل فيجب أن يكون لكثرة بالقوة أو بالفعل، بل الوحدة في كثير من الأشياء هو الوجود الذي ينبغي له. وأما التمام في الأشياء ذوات المقادير والأعداد فيشبه أن يكون هو بعينه الكل في الموضوع. فالشيء «تام» من حيث إنه لم يبق شيء خارجًا عنه وهو «كل» لأن ما يحتاج إليه حاصل فيه فهو بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه «كل» وبالقياس إلى ما لم يبق خارجًا وعنه «تام».

ثم قد اختلف في لفظي الكل والجميع على اعتباريهما، فتارة يقولون: إن الكل يقال للمتصل والمنفصل، و الجميع لا يقال إلا للمنفصل، و تارة يقولون: إن الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف و الكل لما لوضعه اختلاف، و يقال: «كل» «و جميع» معا لما يكون له الحالان جميعًا.

و أنـت تعلم أن هذه الألفاظ يجب أن تسـتعمل على ما يقـع عليه الاصطلاح و الأحـرى مـن وجـه أن يقـال: «كل» لمـا كان فيـه انفصـال حتى يكـون له جزء فـإن الكل يقـال بالقيـاس إلى الجزء، والجميـع أيضًا يجب أن يكـون كذلك. فإن الجميـع مـن الجمـع، والجمع إنمـا يكون لآحـاد بالفعـل أو وحـدات بالفعل، لكن الاسـتعمال قـد أطلقـه عـلى مـا كان أيضًا جـزؤه و واحـده بالقوة. فـكان الكل يعتبـر فيه أن يكـون في الأصل بإزاء الجزء، والجميع بـإزاء الواحد، كان الكل يعتبر فيـه أن يكـون لـه ما بعـده، و إن لم يلتفـت إلى وحدتـه، وكان الجميـع يعتبر فيه أن يكون فيه آحاد و إن لم يلتفت إلى عده.

وكأن هـذا القـول كلـه من الفضـل، فإن الاصطـلاح أجراهما بعـد ذلك مجرى واحـدًا حتى صار أيضًـا يقال الكل والجميـع في غير ذوات الكميـة، إذ كان لها أن تتكمم بالعرض كالبياض كله والسواد كله، أو كان لها أن تشتد وتضعف كالحرارة كلهـا والقـوة كلهـا. ويقـال للمركب مـن أشـياء تختلـف كالحيـوان «كل» إذ هو من نفس وبدن.

وأمـا الجـزء فإنه تارة يقـال لما يعد وتـارة لما يكون شـيئا من الشـيء وله غيره معـه و إن كان لا يعـده، وربما خص هذا باسـم البعض.

ومـن الجـزء ما ينقسـم إليه الشـيء لا في الكـم، بـل في الوجود، مثـل النفس والبـدن للحيـوان، والهيولى و الصـورة للمركـب، وبالجملة ما يتركـب منه المركب لمختلـف المبادي.»

■ الشرح

إن الحكمـاء لمـا كان بحثهـم في الموجـود مـن حيـث هـو موجود، نقلـوا لفظ

التام إلى حقيقة الوجود فيقال عندئذ بأن الموجود التام هو الواجب بالذات والعقول، وذلك لأنه حصل لهم كل ما يمكن أن يحصل، وعلى العكس إن لم يحصل له ما فيه قوة كماله فهو ما دون ذلك.

ثم إن التام من الموجودات إن حصل له الوجود وفاض عنه، فهو الواجب بالذات حصرًا، ولذا قيل إن الواجب تام وفوق التمام للنكتة تلك.

ثم إنهم جعلوا للتام اعتبارين أحدهما لا بشرط عن إفاضة الوجود منه على غيره فيشمل بذلك العقول والواجب، وثانيهما أن يكون بشرط لا عن ذلك فيختص عندئذ بالعقول ويكون الواجب فوق التمام فقط، وهذا الاعتبار هو الذي ذكره بقيد «وليس منه إلا ما له».

وقوله في تعريف «فوق التام» حيث ذكر أن له «الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له» حيث إن هذا التعبير تعبير مجازي وليس حقيقيًا حيث يريد من ذلك أن الذي يفيض لا ينقص بإفاضته على غيره، فكأن هذا الفيض صار زائدًا من حيث إنه لا ينقصه وإلا فهو من ذاته وليس بالحقيقة زائدًا عليه.

يستشكل صدر المتألهين في هذا الموضع بما خلاصته أن التام لما كان بمعنى أن كل شيء ممكن للتام قد حصل له بالفعل، فإن كان الحصول بمعنى أنه حاصل له بالذات لا بالغير فعندئذ لا يكون تام إلا الواجب، وإن كان الحصول أعم مما هو بالذات أو بالغير فعندئذ كما يصدق فوق التام على الواجب يصدق على العقول، قال في الحاشية على المتن «ثم هاهنا بحث وهو أن التام عند الحكماء و هو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به و لا يكون شيء مما يمكن له مفقودا عنه إن كان من شرطه أن يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وإن كان ذلك أعم مما يكون لذاته وبسبب

الغير فلم يكن فوق التمام مختصًا بالواجب جل ذكره فإن كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما أن كلا منها موجود بالحقيقة وإن كان بسبب الباري فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بإفادة الباري إياها».(1)

إلا أن الإنصاف أن موضوع التام غير موضوع فوق التام، فموضوع الأول هو الشيء من حيث هو هو وأما موضوع فوق التام فناظر لجهة الصدور عنه، فيكون عندئذ الأول أعم من الواجب والثاني خاص به.

ثم إن الحكماء جعلوا للناقص معنيين، الأول هو المكتفي والثاني هو الناقص.

أما المكتفي فهو دون التمام ولكن أُعطي من ذاته ما يمكن أن يستكمل به دون أن يستجدي من غيره ممن مثله، وهي النفوس الفلكية بحسب الطبيعيات القديمة التي تستكمل بنفس حركتها الذاتية، والأنبياء والمعصومين مصداق للمستكفي أيضًا حيث يستكملون لا ممن هو مثلهم، بل من حركتهم الذاتية والاستفاضة ممن هو فوقهم حصرًا.

وأما الناقص فخلافه، وهو الذي يحصل كماله تدريجًا بمعونة من هو مثله، كالإنسان الواقع في عالم الكون والفساد والذي بالتعليم المدرسي مثلًا يخرج من النقص إلى الكمال.

وقوله «ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع تكاد أن تكون متقاربة الدلالة» يريد أن لفظ الكل والجميع والتمام قريبة من بعضها، وإن اختلفت فباعتبار أن لفظ التمام أعم من أن يتعلق بشيء كثير بالقوة كالكم المتصل أو بالفعل كالكم المنفصل أو غيرها كالواجب، أما الكل فيقال للكم المتصل والمنفصل أو للأشكال

---

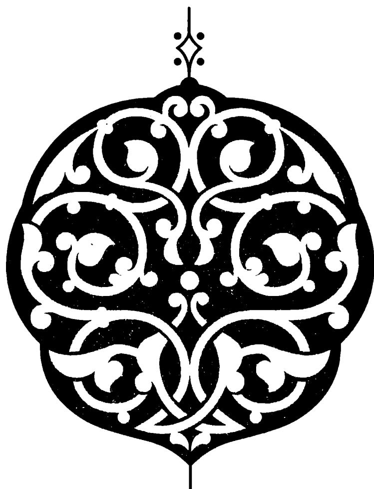
(1) صدر المتألهين الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص176.

الهندسية غير الكرة التي لوضعها اختلاف وأما الجميع فيقال للكم المنفصل أو يقال للذي ليس لوضعه اختلاف كالكرة. والمتن واضح في نفسه.

ومن ثم يخلص الشيخ إلى أن هذه الاستعمالات جميعها استحسانية ليست على القياس الاصطلاحي الدقيق، ولذا يذكر أن «الكل» ينبغي أن يستعمل في مقابل «الجزء» وأما «الجميع» فيقال مقابل «الفرد»، وعليه إذا قيل «كل الجسم» فالمراد به كل أجزائه، وإذا قيل جميع الأجسام فيقصد كل أفرادها، هذا وقد جرى الاصطلاح على إجرائهما مجرى واحد.

وكذا إن لفظ «الجزء» يقال لما يُعدّ بمثله كورقة الكتاب التي تعد بمثلها من الأوراق أو لما يكون جزءًا من كل كالذراع الذي هو جزء البدن وبهذا الاعتبار يقال له «بعض».

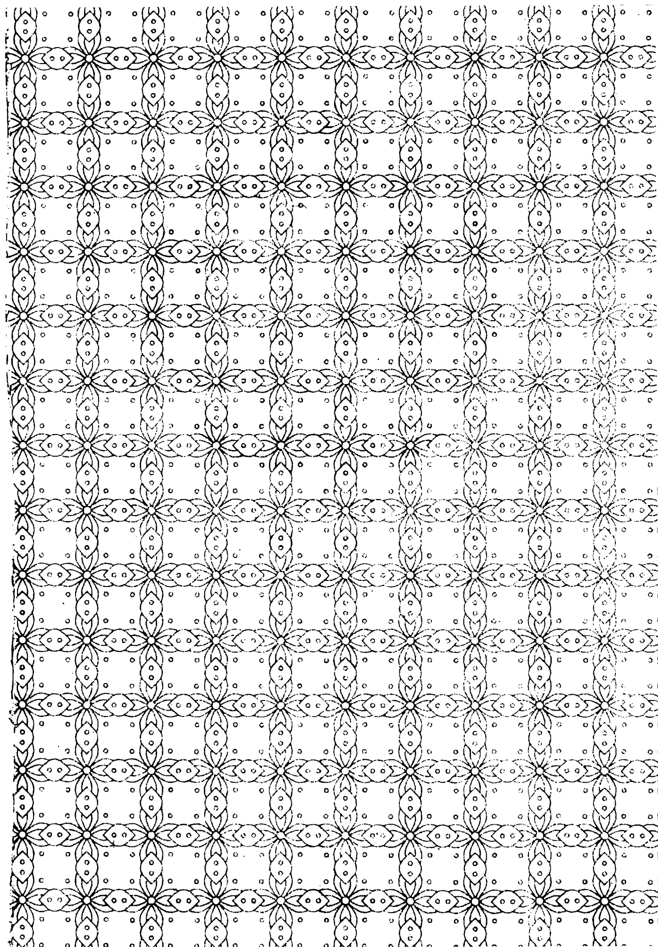
والأجزاء تارة تكون مقدارية كجزء الكتاب، وتارة أخرى تكون عينية غير مقدارية كالنفس التي هي جزء الحيوان بالقياس إلى البدن، وثالثة تكون أجزاء عقلية كالجنس والفصل.

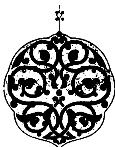


المقالة الخامسة

وفيها تسعة فصول:







[الفصل الأول] (١)
فصل في الأمور العامة وكيفية وجودها

الأمر الأول: في تحرير محل الكلام وتعريف الكلي والجزئي

قال الشيخ «وبالحري أن نتكلم الآن في الكلي والجزئي، فإنه مناسب أيضًا لما فرغنا منه، وهو من الأعراض الخاصة بالوجود، فنقول: إن الكلي قد يقال على وجوه ثلاثة:

فيقال كلي للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان. ويقال كلي للمعنى إذا كان جائزًا أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل، مثل معنى البيت المسبع، فإنه كلي من حيث إن من طبيعته أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرين لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم. ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره أن يقال على كثيرين، إنما يمنع منه إن منع سبب ويدل عليه دليل، مثل الشمس والأرض، فإنها من حيث تعقل شمسًا وأرضًا لا يمنع الذهن عن أن

يجـوز أن معنـاه يوجد في كثيـر، إلا أن يأتيه دليل أو حجة يعـرف به أن هذا ممتنع. ويكـون ذلك ممتنعًا بسـبب مـن خارج لا لنفـس تصوره.

وقـد يمكـن أن يجمع هـذا كله في أن هذا الـكلي هو الذي لا يمنـع نفس تصوره عـن أن يقـال عـلى كثيرين. ويجـب أن يكـون الـكلي المسـتعمل في المنطق وما أشـبهه هو هذا.

وأمـا الجـزئي المفرد فهو الـذي نفس تصوره يمنـع أن يقال معناه عـلى كثيرين كـذات زيد هذا المشـار إليه، فإنه مسـتحيل أن تتوهـم إلا له وحده.»

▪ **الشرح**

بعد أن فرغ الشـيخ من المقالة الرابعة المتعلقـة بالتقدم والتأخر والقوة والفعل شـرع ههنا بأحكام جديدة للوجـود المطلق وهي الأحكام المتعلقة بالماهية.

في المباحـث السـابقة تعرض الشـيخ لأحـكام الماهية في الأعيـان وتبيّن أنها إمـا أن تكون جوهـرًا وإما عرضًا، وإما أن تكون واحـدة أو كثيرة، وإما أن تكون متقدمـة أو متأخـرة، وإما أن تكـون بالقوة وإما بالفعل، فهذه كلها أحكام سـبق البحـث عنهـا وهي مختصة بالماهيـة من حيث هي في الخـارج والعين.

ولـذا شـرع ههنا بالكلام حـول أحكام الماهيـة في الذهن، وكذلك ينسـحب البحـث إلى أحـكام الكلية باعتبـار أنها وصف للماهيـة الذهنية.

ثم إن من المبادئ الضرورية للبحث حول الماهية هو أن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، وإلا لو لم يكن الأمر كذلك لما أمكن أن تتصف بأمور متقابلة كالقـوة والفعل والوحدة والكثرة والتقدم والتأخر والكلية والجزئية، فإنك تقول إن ماهية كذا بالقوة ثم صارت بالفعل، وإنها متأخرة ثم صارت متقدمة، بمعنى أن القوة

لـو كانـت وصفًا للماهيـة من حيث هي هي لمـا أمكن أن تتصـف بالفعلية وكذا بالنسبة للتقدم والتأخر وسائر الأحكام، ومنه يظهر أن الماهية من حيث هي هي ليسـت هـذه الأحكام، وإنما تعرضها لا من ذاتها، وهـو معنى قولهم إن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ومن ثم تعرضها الأحكام في الوجودين الخارجي والذهني، وعليـه يظهـر أن عـروض الوجود عـلى الماهية ليـس عروضًا لها مـن حيث هي هـي، بـل هـو عروض لها من خـارج ذاتها أو فقـل إنها إن وجـدت في الذهن أو في الخـارج فوجودهـا بالغير لا بالـذات، فحقيقتها أنها ليسـت في الأعيان ولا في الأذهـان، وهـذا لا يمنع أن تكـون لها لـوازم خاصـة بها، فقـد تبـيّن في مباحث المنطـق أن ليـس كل خـاص ذاتي، بـل هـي أمـور غيـر ذاتيـة بحيـث تكـون اقتضائيـة عرضيـة كالزوجيـة للأربعة وهـي التي يقـال لها لـوازم الوجودين.

إذا تبـيّن ما تقـدم، فإنّا نقول إن أول ما يعـرض للماهية في الذهن هو وصف الكليـة، والكليـة هـي من لـوازم الوجود الذهـني، بمعنى أن كل ما هـو ذهني فهو كلي، كمـا أن التشـخص والجزئيـة الحقيقيـة مـن لوازم الوجـود العيـني، وبعبارة أخـرى إن للماهيـة مرتبتـين، الأولى هي المرتبـة العينية وهي الأصيلـة الخارجية والتي يلزمها فيه التشـخص ومنشـأية الآثار، والثانية هي المرتبة الذهنية التي هي المرتبـة العلميـة والعقلية والـتي يلزمها الكلية فيهـا، وكلًا مـن المرتبتين عارضتين على الماهية كما ذكرناه آنفًا.

ثم إن الكلي الذي هو اللازم الأول للماهية في الذهن يقال على ثلاثة وجوه:

١ـ المقـول بالفعـل على كثيريـن: وهذا المعـنى كـ«الإنسـان» الذي يحمل عـلى كثيريـن بالفعل، أي لـه أفراد متحققـة بالفعل في الخـارج كزيد وعمرو وبكـر وغيرهم.

٢ـ المقول بالقوة على كثيرين: وهو المعنى الذي ليس له أي مصداق في الخارج ولكن فيه إمكانية أن يتحقق له مصاديق في الخارج بالقوة كالبيت الذي له سبع أضلع ـ البيت المسبّع ـ.

٣ـ الذي لا يمنع تصوره من أن يقال على كثيرين: وهو غير ناظر للأفراد المتحققة بالفعل أو بالقوة بل إلى نفس طبيعة الكلي في الذهن، وهو يشمل المعنيين السابقين مضافًا إلى المفاهيم التي ليس لها إلا مصداق واحد أو ليس لها أي مصداق في الخارج لموانع منعت منه لا لنفس طبيعة الكلي كواجب الوجود، أو كشريك الباري. وهذا المعنى من الكلي هو المبحوث عنه في المنطق والفلسفة.

والجزئي الحقيقي ـ وهو الذي يقال له الجزئي المفرد أيضًا مقابل الجزئي الإضافي ـ فهو المفهوم الذي تتحدد هذية مصداقه بالإشارة، فيقال «هذا الإنسان» مثلًا، وهو ما يستحيل أن ينطبق على كثيرين ولو بالفرض، ومنه يعلم أن الربط بالهذية شرط في التشخص ولولاه لما تحقق الجزئي أصلًا.

الأمر الثاني: أقسام الكلي وأن الماهية ليست من حيث هي إلا هي

قال الشيخ «فالكلي من حيث هو كلي شيء، و«من حيث هو شيء تلحقه الكلية» شيء.

فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود، فإذا كان ذلك إنسانًا أو فرسًا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية. فإن حد الفرسية ليس حد الكلية، ولا الكلية داخلة في حد الفرسية، فإن الفرسية لها حد لا يفتقر إلى حد الكلية لكن تعرض له الكلية. فإنه في نفسه ليس شيء من

الأشياء البتة إلا الفرسية، فإنه في نفسه لا واحد و لا كثير و لا موجود في الأعيان ولا في النفس ولا في شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلا في الفرسية، بل من حيث هو فرسية فقط. بل الواحدية صفة تقترن إلى الفرسية، فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة.

كذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها، فالفرسية ـ بشرط أنها تطابق بحدها أشياء كثيرة ـ تكون عامة، ولأنها مأخوذة بخواص وأعراض مشار إليها تكون خاصة. فالفرسية في نفسها فرسية فقط.

فإن سئلنا عن الفرسية لطرفي النقيض، مثلا: هل الفرسية ألف أم ليس بألف؟ لم يكن الجواب إلا السلب لأي شيء كان. ليس على أن السلب بعد «من حيث»، بل على أنه قبل «من حيث». أي ليس يجب أن يقال: إن الفرسية من حيث هي فرسية ليست بألف، بل ليست من حيث هي فرسية بألف و لا شيء من الأشياء.

فإن كان طرفا المسألة عن موجبتين لا يخلو منهما شيء، لم يلزم أن نجيب عنهما البتة. وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة والموجبتين اللتين في قوة النقيضين.

و ذلك لأن الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشيء موصوفًا بذلك الموجب الآخر كان موصوفًا بهذا الموجب، وليس إذا كان موصوفًا به كان ماهيته هو، فإنه ليس إذا كان الإنسان واحدًا أو أبيض كانت هوية الإنسانية هي هوية الوحدة أو البياض، أو كانت هوية الإنسانية هي هوية الواحد أو الأبيض.

فإذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسانية من حيث هي إنسانية كشيء واحد، وسئل عن طرفي النقيض، فقيل: أ واحد هو أم كثير؟ لم يلزم أن

يجـاب لأنها مـن حيث هي هوية الإنسـانية شيء غير كل واحـد منهما، ولا يوجد في حـد ذلك الشـيء إلا الإنسـانية فقط.

وأمـا أنـه هل يوصـف بأنه واحـد أو كثير على أنـه وصف يلحقـه من خارج، فلا محالـة أنـه يوصـف بذلك، ولكـن لا يكون هو ذلـك الموصوف مـن حيث هو إنسـانية فقـط، فلا يكـون من حيث هـو إنسـانية هو كثيـرًا بل إنما يكـون كأن ذلـك شيء يلحقه مـن خارج.

فـإذا كان نظرنـا إليـه من حيث هو إنسـانية فقـط، فلا يجب أن نشـوبه بنظر إلى شيء مـن خـارج يجعـل النظر نظرين: نظـر إليه بما هو هو، ونظـر إلى لواحقه. ومن حيث النظر الواحد الأول لا يكون إلا الإنسانية فقط.»

■ الشرح

يريـد الشـيخ ههنا أن يشـير إلى أن الكليـة شيء مغاير لمعروضهـا، ففي قولنا «الإنسـان كلي» لدينـا نظران حيـث تارة ننظـر إلى الكلية العارضة، وتـارة ثانية ننظـر لذات الإنسـان الذي تعرضـه الكلية، والأول هو الـكلي المنطقي والثاني هو الكلي الطبيعي.

ومنـه يظهـر أن الكلي الطبيعي الـذي هو ذات الماهية ليسـت من حيث هي كليـة، بـل هي معروضـة للكليـة، ولا يدخل في حدهـا أنها تنطبق عـلى كثيرين ولـو بالفرض، كما قدّمنا من أن ليسـت الماهية من حيـث هي إلا ذاتياتها وهو ما أشـار إليـه بقوله «فإن الفرسـية لها حد لا يفتقـر إلى حد الكلية لكـن تعرض له الكلية. فإنه في نفسه ليس شيء من الأشياء البتة إلا الفرسية، [...] بل من حيث هو فرسية فقط.»

ثم إنه قد يقال كيف تكون الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر، أليس في ذلك رفع للنقيضين؟

هذا مضافًا إلى أن قول الحكماء «ليست الماهية من حيث هي إلا هي» فيه تقديم للسلب حيث لم يقولوا «الماهية من حيث هي ليست إلا هي»، فما هو وجه ذلك؟

هاتان مسألتان.

أما المسألة الأولى ففيها نظران، حيث يرى بعضهم أن الوجود والعدم نقيضان ولكن لا إشكال من ارتفاع النقيضين عن إحدى مراتب الواقع، حيث إن المحذور هو ارتفاعهما عن كل مراتب الواقع، وهذا النظر واضح البطلان لعدم المخصص في قضية استحالة ارتفاع النقيضين بل لكل قضية عقلية.

وأما النظر الثاني ـ وهو التحقيق ـ أن الوجود والعدم ليسا نقيضين بل العدم لازم لنقيض الوجود، وبيان ذلك أن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الوجود في مرتبة الذات هو رفع الوجود في مرتبة الذات لا ثبوت رفعه، ولذا يقال إن نقيض ثبوت الوجود المقيّد بالمرتبة هو رفع المقيّد لا الرفع المقيّد، وعليه فقولنا إن الماهية موجودة في مرتبة ذاتها قول باطل لما تقدم ونقيضه الماهية ليست موجودة في مرتبة الذات وهو صادق وصحيح، فلم يرتفع النقيضان، بل ارتفع قولنا «الماهية موجودة في مرتبة الذات» وثبت قولنا «ليست الماهية موجودة في مرتبة الذات»، وأما قولنا إن الماهية ليست معدومة في مرتبة الذات فلأن العدم فهو ثبوت السلب، فيكون مفاده «ليست الماهية من حيث هي معدومة» وهو صادق وغير مرتفع مقابل قولنا «الماهية من حيث معدومة» الذي هو الطرف الآخر للنقيض وهو المرتفع.

وخلاصة الأمر إن نقيض ثبوت الوجود للماهية هو «ليست الماهية من حيث هي موجودة»، ونقيض ثبوت العدم للماهية هو «ليست الماهية من حيث هي معدومة» وكلاهما صادقان ولا رفع للنقيضين.

أما المسألة الثانية فمتفرعة على الجواب التحقيقي الذي قدّمناه في المسألة الأولى، والحاصل أن المراد هو سلب العوارض عن مرتبة ذات الماهية ولذا كان التعبير بالسلب، وبعبارة أخرى إن قلنا «إن الماهية من حيث هي ليست موجودة» فهذا معناه أن الماهية من حيث هي مصداق بالذات للعدم والحال أن المراد هو سلب كونها مصداقًا لذلك.

وقوله «فإن كان طرفا المسألة عن موجبتين لا يخلو منهما شيء، لم يلزم أن نجيب عنهما البتة.» يريد أن علاج المسألة الأولى كان إذا سئل الحكيم عن طرفي النقيض بأن يقال: هل الإنسان من حيث هو إنسان واحد أم لا؟ موجود أم لا؟ فإن الجواب هو السلب مطلقًا، وأما لو سأل سائل عن أمرين وجوديين لا ثالث لهما ـ أي بحكم النقيضين ـ كما لو سأل عن الشيء بأنه واحد أو كثير، فإن الشيخ يقول لا يلزمنا إجابة البتة، إذ السؤال يظهر منه أن السائل يأخذ من سلب أحد الطرفين ثبوت الآخر، وليس الأمر كذلك، وإن شئت قلت إن السؤال في نفسه خطأ، فلا يقال إن الإنسان مثلًا من حيث هو إنسان مخيّر بين أن تكون ماهيته واحدة أو كثيرة، ساكنة أو متحركة، على أنه قد ظهر من جواب المسألة الأولى أن الماهية ليست من حيث هي إلا هي، وإن كانت الماهية من حيث هي في الخارج أو في الذهن يعرضها بعض الأحكام الخاصة ولكن ليست هذه الأحكام راجعة إلى هوية الماهية كالإنسانية.

الأمر الثالث: في دفع بعض الشبهات

قـال الشـيخ «فلهذا إن قـال قائـل: إن الإنسـانية التي في زيد مـن حيث هي إنسـانية هل هـي غير التي في عمرو؟ فيلـزم أن يقول: لا. وليس يلزم من تسـليمه هـذا أن يقـول: فإذن تلك وهي واحـدة بالعدد، لأن هذا كان سـلبًا مطلقا، وعنينا بهذا السـلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسـانية هي إنسانية فقط، وكونها غيـر التي في عمـرو شيء من خـارج. فإنه إن لم يكـن ذلك خارجًا عن الإنسـانية لـزم أن تكـون الإنسـانية مـن حيـث هـي إنسـانية ألفًـا مثـلا أو ليسـت بألف، وقد أبطلنا ذلك، و إنما أخذنا الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط.

عـلى أنـه إذا قيـل: الإنسـانية التي في زيد مـن حيث هـي إنسـانية يكون قد جعلها اعتبارًا من حيث هي إنسـانية، سـاقطًا عنها أنها في زيد وأنها التي في زيد، و إلا فتكـون قد أخذنا الإنسـانية على أنها في زيد، فإنا قـد جردناها وتكلمنا على أنـا نلتفـت إليها وهي إنسـانية. ثم لا يخلـو إما أن نرجـع الكناية الـتي في أنها إلى الإنسانية التي في زيد، فيكون هذا محالا من القول، فإنه لا تجتمع أن تكون إنسانية في زيد وهي باعتبار أنها إنسـانية فقط. و إن رجعت إلى الإنسانية فقط فذكر زيد لغوًا إلا أن تعنى أن الإنسانية التي عرض لها من خارج أن كانت في زيد وقد أسقطنا عنها أنها في زيد، فهل هي هكذا؟ وهذا أيضًا فيه اعتبار غير الإنسانية.

فإن سـألنا سـائل وقال: ألستم تجيبون وتقولون: إنها ليسـت كذا وكذا، وكونها ليسـت كذا وكـذا غير كونها إنسـانية بما هي إنسـانية. فنقول: إنـا لا نجيب بأنها من، حيث هي إنسـانية، ليسـت كذا، بل نجيب أنها ليسـت من حيث إنسـانية كذا، وقد علم الفرق بينهما في المنطق.

وهاهنـا شيء آخـر وهـو أن الموضـوع في مثـل هـذه المسـائل يـكاد يرجع إلى

الإهمال إذا لم تعلق بحصر ولا يكون عنها جواب، اللهم إلا أن تجعل تلك الإنسانية كأنها مشار إليها أو لا كثرة فيها. فحينئذ لا يكون قولنا: «من حيث هي إنسانية» جزءا من الموضوع، لأنه لا يصلح أن يقال: إن الإنسانية التي هي من حيث هي إنسانية إلا و قد عادت مهملة. فإن قيل: تلك الإنسانية التي هي من حيث هي إنسانية، يكون قد وقع إليها الإشارة فزادت على الإنسانية.

ثم إن ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسألة مسلوبين عنها، ولم يجب أن يكون واحدًا أو كثيرًا هو هو أو غير إلا على معنى أنه لا بد له أن يكون هو هو أو غير. فحينئذ نقول: لا بد لها من أن تصير غيرًا بالأعراض التي معها، إذ لا توجد البتة إلا مع الأعراض. وحينئذ لا تكون مأخوذة من حيث هي إنسانية فقط، فإذ ليست إنسانية عمرو فهي غير إنسانية بالأعراض، فيكون لهذه الأعراض تأثير في شخص زيد بأنه مجموع الإنسان أو الإنسانية وأعراض لازمة كأنها أجزاء منه، وتأثير في الإنسان أو الإنسانية بأنها منسوبة إليه.»

■ الشرح

هنا يشرع الشيخ بالإجابة عن بعض الشبهات حول قضية أن الماهية ليست من حيث هي إلا هي، فإنه لو سأل سائل أن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير إنسانية عمرو أم لا؟ فإنه بناء على الأصول المتقدمة يكون الجواب أنه لا فرق بين إنسانية زيد من حيث هي إنسانية وبين إنسانية عمرو وأي إنسان آخر، فإن قيل إن إنسانية زيد عندئذ عين إنسانية عمرو، فتكون الإنسانية واحدة بالعدد وهو الذي يقال له مبنى الرجل الهمداني.

فإنه يقال أن كون إنسانية زيد من حيث الإنسانية لا فرق بينها وبين إنسانية عمـرو لا يلزمـه الوحدة العددية للإنسـانية، بـل غاية ما يقال إن الإنسـانية من حيث هي هـي لا تقتضي الزيدية ولا العمريـة ولا أي خصوصيات فردية أخرى، بـل ليسـت من حيث هي إلا هي، فمـن هنا يقال إن الإنسـانية التي في زيد عين الإنسـانية التي في عمـرو في الماهية النوعية الطبيعية لا الفردية، وإن شـئت قلت إن إنسـانية زيـد مـن حيـث تعلقهـا بزيـد غير إنسـانية عمـرو ولكن إنسـانية زيد من حيث هي إنسانية وفي مرتبة الذات ليست غير إنسانية عمرو.

هذا مضافًا إلى أن قولنا «إنسـانية زيد من حيث هي إنسانية» مساوق لقولنا «الإنسـانية مـن حيث هي إنسـانية» إذ أخذ حيثية الإنسـانية يسـقط الزيدية عن الاعتبار، إذ لا يمكن أن تكون الإنسـانية المقيدة بكونها في زيد هي الإنسـانية من حيث هي إنسانية مجردة عن أي اعتبار آخر.

فإن سـأل سائل بأن الماهية إن كانت ليسـت موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة إلى غير ذلك، فإن هذه كلها أوصاف لها، فيقال عندئذ إن الماهية تتصف بأنهـا (لا موجـودة ولا معدومـة ولا واحـدة ولا كثيرة..) مـع أنكم قلـتم إنها مجردة عن أي وصف غير ذاتها وذاتياتها.

وجوابه أن هذه كلها سـلوب للحمل والوصف وليست حمل للسلوب وقد بيّن في المنطق الفرق بين السـالبة المحصلة التي لا تؤول إلى الحمل والموجبة المعدولة التي تؤول إلى حمل السلوب، وفي مقامنا نحن سلبنا الحمل والأوصاف عن الماهية ولم نحمل عليها غير نفسها وذاتياتها، وهذا مفاد قوله «إنا لا نجيب بأنها من، حيث هي إنسانية، ليست كذا، بل نجيب أنها ليست من حيث إنسانية كذا».

بعـد أن أجاب الشـيخ عـن هاتين الشـبهتين، يبـيّن أن كل القضايا الحملية

الـتي تقدمـت من الحكماء حول كون الماهية ليسـت إلا هي إنمـا هي في جوهرها قضايـا ترجـع إلى الإهمـال، ولا يراد ههنـا المهملة مقابل المحصـورة التي مرت في المنطق والتي تعني القضية الحملية التي يُحكم بها على أفراد الموضوع دون تحديد الكـم، بل المراد مـن الإهمال ههنا الإهمال عـن الاعتبار وعـن أن يقيّد الموضوع ـ الذي هو الماهية ـ بالعموم أو الخصوص أو غير ذلك من الاعتبارات، اللهم إلا أن يراد منها الماهية المشـار إليها في زيد أو بكر، ولكن قد تقدم أن النظر إلى الماهية مـن حيـث هي لا يجتمع مع كونهـا مقيدة ببعض الخصوصيات كمـا تقدم من أن قولنا إن الإنسان التي في زيد من حيث هي إنسانية يلغي تقيدها بزيد.

ومـن هنـا يظهر أن المغايـرة بين إنسـانية زيد وإنسـانية عمرو إنمـا تكون بما هـو غير الإنسـانية كالعرضيـات، فاختلاف زيد عـن عمرو لا يكـون بالحيوانية الناطقيـة بـل بالكـم أو الكيـف أو الوضع وغيـر ذلك من العوارض المشـخصة، وممـا ينبغـي التنبه لـه أن العـوارض إمـا أن تكون لازمـة للماهيـة في الوجودين وإمـا أن لا تكـون كذلك، فالجسـم يتصـف بأنه متحيّـز ومتزمّن وهـي عوارض لازمـة لطبيعـة الجسـم بحيـث لا يمكن أن يوجد جسـم مـن دونها، أمـا كونه في هـذا الحيّـز بالخصوص فليسـت مـن اللـوازم لطبيعة الجسـم بل ترجـع للأمور الاتفاقيـة، ونسـبة العـوارض المشـخصة للماهيـة كنسـبة الفصـل إلى الجنـس وهـي نسـبة التحصـل والتعيين، فكمـا أن الفصل يحصـل الجنس نوعًـا كذلك العـوارض المشـخصة تحصل النـوع فردًا.

■ **تنبيه وتذكير**

قـال الشـيخ «ونعـود مـن رأس ونجمع هـذا ونخبر عنـه بعبارة أخرى كالمذكر

لما سلف من قولنا، فنقول: إن هاهنا شيئًا محسوسًا هو الحيوان أو الإنسان مع مادة وعوارض، وهذا هو الإنسان الطبيعي. وهاهنا شيء هو الحيوان أو الإنسان منظورا إلى ذاته بما هو هو، غير مأخوذ معه ما خالطه، وغير مشترط فيه شرط أنه عام أو خاص أو واحد أو كثير بالفعل ولا باعتبار القوة أيضًا من حيث هو بالقوة. إذ الحيوان بما هو حيوان، والإنسان بما هو إنسان أي باعتبار حده ومعناه، غير ملتفت إلى أمور أخرى تقارنه، ليس إلا حيوانًا أو إنسانًا.

وأما الحيوان العام، والحيوان الشخصي، والحيوان من جهة اعتبار أنه بالقوة، عام أو خاص، والحيوان باعتبار أنه موجود في الأعيان، أو معقول في النفس، هو حيوان وشيء وليس هو حيوانًا منظور إليه وحده. ومعلوم أنه إذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما. وكذلك في جانب الإنسان. ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزًا و إن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته.

فذاته له بذاته، وكونه مع غيره أمر عارض له أو لازم ما لطبيعته كالحيوانية والإنسانية. فهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه أو كلي وجودي، أو عقلي، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير، بل هو بهذا الوجود حيوان فقط و إنسان فقط.

لكنه يلزمه لا محالة أن يكون واحدًا أو كثيرًا، إذ لا يخلو عنهما شيء موجود، على أن ذلك لازم له من خارج. وهذا الحيوان بهذا الشرط و إن كان موجودًا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما، و إن كان يلزمه أن يصير حيوانًا ما لأنه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما.

وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانًا ما أن يكون الحيوان

بما هو حيوان لا باعتبار أنه حيوان بحال ما موجودًا فيه، لأنه إذا كان هذا الشخص حيوانًا ما، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود، كالبياض فإنه وإن كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على أنه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته، وإن كان عرض لتلك الحقيقة أن تقارن في الوجود أمرا آخر.»

■ الشرح

هذا المقطع من كلام الشيخ تكراري لما سبق، مع فارق أنه بدأ ههنا من الأسفل إلى الأعلى، بمعنى أنه ابتدأ فيما سبق من النوع إلى الأعراض المشخصة، أما ههنا يبدأ من الإنسان المحسوس كزيد هذا بعوارضه المشخصة، ويقول إن هناك إنسانية معقولة غير الإنسانية المحسوسة وهي الطبيعة المنحفظة في زيد غير العوارض المشخصة، وهو يريد بذلك أن يقول إن المحسوس لا يكون إلا بمعقول أي بطبيعة مجردة عن العوارض المشخصة، وهو بهذا يثبت الكلي الطبيعي في الأعيان.

وخلاصة الأمر أن كون الإنسان محسوسًا لا ينافيه أن يكون معه إنسان معقول من حيث هو هو بل هي ذاته وذاتياته التي بعد أن تعرضها الأعراض تبق على ما هي هي دون أن تفسد، لوضوح أن كون الشيء مع شيء آخر لا يفسده وهو المراد بقوله «ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزًا وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته.»

فالماهية من حيث هي هي موجودة في المرتبة العقلية وفي المرتبة الحسية وإن كانت في الأخيرة مقترنة بمشخصات وعوارض خاصة، وبعبارة أخرى

إنا إذا قطعنا أن هناك إنسانًا ما في الأعيان فإن العقل يحكم بالضرورة أن الإنسان الطبيعي موجود في الأعيان لأن الطبيعة سابقة على الفرد والشخص وهو ما أشار إليه بقوله «إذا كان هذا الشخص حيوانًا ما، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود».

وعليه فلا تكون زيدية زيد إلا بعد أن تكون إنسانيته التي هي من حيث هي لا تفترق عن أي إنسانية أخرى بل هي هي وهو الذي أشار إليه بقوله «تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل» حيث إن الإنسانية بعد أن ينضاف إليها العوارض يتشكل المركب منها ومن العوارض وكذا الشخص الإنساني كالمركب من الإنسان الطبيعي والعوارض، ولكن لا ينبغي أن يتوهم أن هذا التركيب انضمامي، بل هوتركيب حقيقي اتحادي حيث لا يكون إلا بالتحليل العقلي فقط.

إذا تبيّن ذلك، يظهر أن الوجود هو من عوارض الماهية، بحيث تتقرر الماهية أولًاثم يعرض عليها أنها موجودة، فيقال إن الإنسان من حيث هو إنسان لا موجود ولا معدوم، ثم يعرضه الوجود في مرتبة من المراتب، فالماهية متقدمة على الوجود من حيث التقرر ومن حيث كونها معروضة الوجود.

وعبارات المتن واضحة على أنها تكرارية في الغالب.

الأمر الرابع: في دفع الشبهات حول وجود الكلي الطبيعي

قال الشيخ «ولقائل أن يقول: إن الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الأشخاص، لأن الموجود في الأشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان. ثم الحيوان بما هو حيوان موجود، فهو إذن مفارق للأشخاص. ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودًا لهذا الشخص، لم يخل إما أن يكون خاصًا له أو غير خاص،

فـإذا كان خاصًـا لـه لم يكـن الحيوان بمـا هو حيـوان هو الموجـود فيه أو هـو، بل حيـوان مـا، وإن كان غيـر خـاص كان شيء واحـد بعينـه بالعـدد موجـودًا في الكثـرة، وهـذا محال.

وهـذا الشـك وإن كان ركيكًا سـخيفا فقد أوردناه بسـبب أنه قـد وقعت منه الشـبهة في زماننا هذا لطائفة ممن تتشـحط في التفلسـف. فنقول: إن هذا الشك قـد وقـع فيه الغلط مـن وجوه عـدة. أحدهـا الظن بـأن الموجود من الحيـوان إذا كان حيوانًـا ما فإن طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشـرط آخر لا تكون موجودة فيـه. وبيـان غلط هذا الظن قـد تقدم. والثـاني، الظن بأن الحيوان بمـا هو حيوان يجـب أن يكـون خاصًا أو غيـر خاص بمعنى العـدول، وليس كذلـك، بل الحيوان إذا نظـر إليه بما هو حيوان ومـن جهة حيوانيته لم يكن خاصًا ولا غير خاص الذي هـو العام، بل كلاهما يسـلبان عنه. لأنـه من جهة حيوانيته حيـوان فقط، ومعنى الحيـوان في أنه حيـوان غير معنى الخاص والعام، وليسـا داخلين أيضا في ماهيته. وإذا كان كذلـك لم يكـن الحيـوان بما هو حيـوان خاصًا ولا عامًـا في حيوانيته، بل هـو حيوان لا غيـره من الأمور والأحـوال، لكنه يلزمه أن يكـون خاصًا أو عامًا.

فقولـه لم يخـل إمـا أن يكون خاصًـا أو يكون عامًـا: إن عني بقولـه إنه لا يخلو عنهمـا في حيوانيتـه فهو خـال عنهمـا في حيوانيته، وإن عني أنـه لا يخلو عنهما في الوجـود أي لا يخلـو عن لـزوم أحدهما فهو صـادق. فإن الحيـوان يلزمه ضرورة أن يكـون خاصًـا أو عامًـا وأيهمـا عـرض لـه لم يبطـل عنـه الحيوانية الـتي هي باعتبـار ما ليس بخـاص ولا عام، بل يصيـر خاصًا أو عامًا بعدهـا بما يعرض لها من الأحوال.

وهاهنـا شيء يجـب أن تفهمه وهو أنـه حق أن يقال: إن الحيـوان بما هو حيوان

لا يجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، وليس بحق أن يقال: الحيوان بما هو حيوان يوجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، وذلك أنه لو كانت الحيوانية توجب أن لا يقال عليها خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاص أو حيوان عام. ولهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر، وبين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شيء آخر.

ولو كان يجوز أن يكون للحيوان بما هو حيوان مجردًا بشرط أن لا يكون شيء آخر وجود في الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الأفلاطونية وجود في الأعيان، بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط. وأما الحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان، وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقًا بل هو الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الأعيان. وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال، فهو في حد وحدته التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر، وإن كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الأخرى. ولو كان هاهنا حيوان مفارق كما يظنون، لم يكن هو الحيوان الذي نتطلبه ونتكلم عليه، لأنا نطلب حيوانًا مقولًا على كثيرين بأن يكون كل واحد من الكثيرين هو هو. وأما المباين الذي ليس محمولًا على هؤلاء إذ ليس شيء منها هو هو، فلا حاجة بنا إليه فيما نحن بسبيله. فالحيوان مأخوذًا بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على

المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى.

وأما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية.»

■ **الشرح**

ذكرت طائفة من الأقدمين أن الموجود في الأعيان هو الإنسان المحسوس وأما الموجود في الأذهان فهو الإنسان المجرد، وبالتالي يكشف هذا عن عدم مطابقة العلم للمعلوم، فالذي في الأذهان كلي وثابت والذي في الأعيان جزئي ومتغير، فأدى بهم هذا إلى القول بالسفسطة.

وطائفة أخرى قالت إن الموجود في الأعيان هو الموجود المادي الجزئي المحسوس وأما الموجود في الأذهان صورة لرب النوع وهو المثل، فذهبت هذه الطائفة إلى القول بالمثل، وكأن هذه الطائفة ذهبت إلى ذلك فرارًا من القول بالسفسطة.

أما المشاء فذهبوا إلى أن الكلي الطبيعي موجود في الأعيان وهو بعينه موجود في الأذهان إذ الماهية ـ الكلي الطبيعي ـ بعينها لا ذهنية ولا خارجية وإنما توجد في الخارج بوجود خارجي وفي الذهن بوجود ذهني. والشيخ في هذا الفصل يرد على القائلين بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج بما يدفع قول الطائفة الأولى وكذا القائلين بالمثل.

هنا يذكر الشيخ استشكالًا على هذا المطلب ثم يرده، فيقول إن الدليل على وجود الكلي الطبيعي غاية ما يثبته وجود الماهية كالإنسان مثلًا في الأعيان

ولكـن لا يثبت وجـوده في زيد وبكر وعمرو، فليكن موجـودًا في مرتبة من مراتب الوجـود المجرد المفارق للأشـخاص، فما هو المعيّن لثبوتـه في الأفراد؟ هذا مضافًا إلى أننـا لـو أخذنا الحيوان مثلًا فلا يخلو إما أن يكون حيوانًا خاصًا أو عامًا، فإن كان بشـرط الخصوصية فلا يوجـد إلا الحيوان الخاص ولا وجـود للطبيعي، وإن كان عامًـا يلزم مبـنى الرجل الهمداني وهو أن يكون هناك إنسـان كلي في الخارج يتصـف بالصفـات المتقابلة وهـو باطل. فلا يصـار عندئذ للقـول بوجود الكلي الطبيعي في الأشخاص بل في واقع مفارق.

يجيب الشيخ بأن هذه الشبهة ركيكة جدًا وترجع إلى الخلط بين تعدد الاعتبار مـن جهـة وتعدد الوجـود من جهة أخـرى، وتوهم أنـه إذا تعـددت الاعتبارات لا بـد أن يتعـدد الوجـود، فتوهـم مثلًا أنّا إذا قلنا أن هناك إنسـان بشـرط شيء وإنسـان لا بشـرط ففي الوجود إنسـانان، وليس الأمـر كذلك، فإنّا قـد ذكرنا أن تعـدد الاعتبارات لا يكشـف عن تعـدد الوجود بالضرورة مضافًـا إلى أن العلاقة بين الطبيعة والشخص إتحادية كما ألمحنا سابقًا.

هـذا مضافًا إلى أن ترديدهم بأن الحيوان إما أن يكون بشـرط الخصوصية في الخارج أو بشـرط العموم ترديد غير حاصر، بل الحيوان قد يكون لا بشـرط وهو محـل الكلام بحيث لا يكـون الخصوص ولا العموم مأخوذيـن في مرتبة ذاته وإن كان الأمر في الوجود ـ أي لا في مرتبة ذاته ـ كلام المستشكل صحيح من أن الأمر يدور بين الخصوص والعموم.

هـذا كله ويمكـن أن يقال في الانتصار لكلام الشـيخ إن العـارض لا يمكن أن يبطـل المعـروض، فلا يقال الوجـود أو الوحـدة أو الكثرة إذا أبطلـت فإن الكلي الطبيعـي الذي هـو معروضها يبطل، كيـف والعارض كمال للمعـروض ولا يمكن

أن يكـون الكمـال بزوالـه مبطلًا لمن تلبّس بـه. فافهم.

وعليـه فالماهيـة منحفظـة في الوجـود الخارجـي والذهـني ولا يـرد مـا اورده المشـكك السفسـطائي.

وأمـا القائلـون بالمثل فقد ألمح الشـيخ إلى الجـواب عليهم وحاصـل ما أفاد أنـه لا بـد مـن الالتفـات أن الـكلي الطبيعي ليـس هو الإنسـان بشـرط لا عن الخصوصيـة، بـل هـو اللابشـرط عنها وعـن أي شيء آخـر، فإن كان الإنسـان الطبيعي ومن حيث هو هو بشـرط لا عن الخصوصية فلا يوجد خاص وإن كان بشـرط لا عن العموم فلا يوجد عـام وكلاهما باطل لوجود الإنسـان الخاص في الأعيـان والعام في الأذهان، وعليه فالإنسـان الذي هو الكلي الطبيعي لا بشـرط فيجتمع مع وجود الخصوصيات والعوارض المشـخصة ولا يصار إلى القول بوجود مفـارق بشـرط لائي، فالحاصل أن المستشـكل توهـم أن الـكلي الطبيعي يؤخذ بشـرط لا عـن الخصوصيات وليس الأمر كما توهم، وأشـار إليـه بقوله «ولو كان يجـوز أن يكـون للحيوان بما هو حيوان مجردًا بشـرط أن لا يكون شيء آخر وجود في الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الأفلاطونية وجود في الأعيان».

قولـه «ولـو كان هاهنا حيوان مفارق كمـا يظنون، لم يكن هـو الحيوان الذي نتطلبـه ونتكلم عليـه» تنزّلٌ حيث يقول إننـا لو فرضنا وجود المثـل الأفلاطونية كالحيوان المفارق فليس هو محل كلامنا أصلًا، بل الكلام هو في الإنسـان المادي أو الحيوان المادي المقارن للمادة.

قولـه «فالحيـوان مأخـوذًا بعوارضه هو الشـيء الطبيعي، والمأخـوذ بذاته هو الطبيعـة الـتي يقـال إن وجودها أقـدم من الوجـود الطبيعي بقدم البسـيط على المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي لأن سبب وجوده بما هو حيوان

عنايـة الله تعالى.» يريـد أن المجعول بالجعل الإلهي والعنايـة الإلهية هو الطبيعة والماهية، وهو من الكلمات التي يستفاد منها القول بأصالة الماهية إذ من الوضوح بمـكان أنـه جعـل الماهيـة هي الـتي يتعلق بهـا الجعـل، والمقصود مـن الطبيعي في صدر الكلمة هذه «المادي» والطبيعة «الماهية».

تنبيه

يطلق مصطلح «بشرط لا» على مصداقين:

١ـ المصـداق الـذي هـو في الأعيان والذي يكون بشـرط لا عـن الاقتران وهـو المادة، ولـذا يقال إن المـادة هي الجنس بشـرط لا.

٢ـ المصـداق الـذي هـو في الأذهـان وهـي الماهيـة بالحمـل الأولي والتي تكون بشـرط لا عـن الوجـود والعدم.

تنبيه: بطلان المثل الأفلاطونية

بحـث الصور الأفلاطونية من الأبحاث المهمة والمؤثـرة في الحكمة الإلهية، ومن آثارها أن القول بها على ما يذكره حكماء المشـاء يفضي إلى اسـتحالة قيام قياس لاسـتحالة أخذ الماهيات حدودًا وسطى عندئذ، ومثال ذلك لو قلنا (زيد إنسان، وكل إنسان ضاحك: زيد ضاحك) فبناء على المثل الأفلاطونية لا يمكن لـ(الإنسان) أن يكـون حـدًا أوسـطًا، لبطـلان الصغـرى والكبـرى، فحمـل (الإنسـان) على (زيـد) باطل إذ لا هوهوية في البين فزيد محسـوس مادي والإنسـان مجرد وثابت ورب نـوع، وكـذا بين الضاحك والإنسـان حيـث إن الضاحكية ليسـت محمولة على الإنسـان المجـرد، وكيف كان فإن القـول بالمثل الأفلاطونيـة يبطل التعليم.

 الأمر الخامس: اعتبارات الكلي

قال الشيخ «فكما أن للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحد، كذلك له في العقل، فإن في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد، وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية، وفي العقل أيضًا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه أعيانًا كثيرة، فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل إلى كثرة، وهو بهذا الاعتبار كلي، وهو معنى واحد في العقل لا تختلف نسبته إلى أي واحد أخذته من الحيوانات، أي أي واحد منها أحضرت صورته في الخيال بحال، ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل هذه الصورة بعينها، وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أي خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج أو جار مجرى الموجود من خارج وإن لم يوجد هو بعينه من خارج، بل اخترعه الخيال.

وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية، فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية، وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأن الأنفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز إذن أن تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية، ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس إليها مثلها بالقياس إلى خارج، ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس إلى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها.

وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة أخرى.

فالأمور العامة من جهة موجودة من خارج، ومن جهة ليست. وأما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير، يكون هو محمولًا على هذا الشخص بأن

ذلك الشخص هو، وعلى شخص آخر كذلك، فامتناعه بين، وسيزداد بيانًا. بل الأمور العامة، من جهة ما هي عامة بالفعل، موجودة في العقل فقط.»

■ **الشرح**

يريد الشيخ ههنا أن يبيّن أن للكلي اعتبارات:

١ـ الكلي لا بشرط، كأن يؤخذ الحيوان لا بشرط وهو الكلي الطبيعي.

٢ـ الكلي بشرط العموم، كأن يؤخذ الحيوان كليًا، وهو الكلي العقلي وليس له وجود في الخارج.

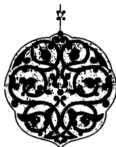
والكلية هي استواء النسبة إلى الأفراد، بحيث إذا جردنا صورة الفرد عن العوارض المشخصة تأتي الصورة الكلية للطبيعة، كما لو جردنا صورة زيد أو عمرو عن العوارض المشخصة فإن الذي يحدث هو صورة الطبيعة الإنسانية.

والإنصاف أن هذا الازم الكلي لا حقيقة الكلية، وإلا فإن حقيقتها تنشأ من القياس بحيث لو نظرنا إلى الماهية في الذهن من حيث هي حاكية فقد لزمتها الكلية بالضرورة لأن الحكاية هي حقيقة الوجود الذهني والكلية لازمة له كما تقدم.

قوله «فكما أن للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحد، كذلك له في العقل» يريد أن الحيوان الشخصي له في الخارج أنحاء كثيرة كزيد وعمرو وبكر وغيرهم، فكذلك في الذهن إن للحيوان الكلي يمكن أن ننتزع منه صورة أخرى بحيث ننظر إليه بحيث يكون شخصيًا في الأذهان فيكون كيفًا نفسانيًا، وننتزع منه الكلية في الأذهان بمعنى أن الصورة العلمية للحيوان تنطبق على ما في ذهن زيد وبكر وعمرو.

قوله «فالأمور العامة من جهة موجودة من خارج، ومن جهة ليست» إن

الماهيـات الموجـود في الخارج هـي الكلي الطبيعـي أي بعد أن تؤخذ لا بشـرط، ومـن جهـة أخرى غيـر موجـودة وهي فيما لـو أخذت بشـرط العمـوم والكلية وهو الـكلي العقلي.



[الفصل الثاني] (ب)
فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية و إتمام القول في ذلك، وفي الفرق بين الكل والجزء، والكلي والجزئي

 **الأمر الأول: تحرير محل النزاع**

قال الشيخ «فقد تحققت إذن أن الكلي من الموجودات ما هو، وهو هذه الطبيعة عارضًا لها أحد المعاني التي سميناها كلية. وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الأعيان البتة، فإنه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه، إنما يتشكك من أمره أنه هل له وجود على أنه عارض لشيء من الأشياء، حتى يكون في الأعيان مثلا شيء هو إنسان و هو ذاته بعينه موجودًا لزيد وعمرو وخالد».

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان أن الموجود في الخارج هو الكلي الطبيعي وأن الكلي العقلي موجود في الذهن دون الخارج، يريد في هذا الفصل التأكيد على ما مضى مضافًا إلى بيان كيفية عروض الكلية على الطبيعة.

ثم إن السبب الداعي للشيخ على تأكيد هذه المسألة هو أنها تتعلق بقيمة العلم والمعرفة، وذلك أن موضوع المسائل العلمية قاطبة هي الماهية، فلا بد من تأصيلها في الأعيان كي لا تلزم السفسطة على ما بيّناه في الفصل السابق، مضافًا إلى دفع الآراء الأخرى كوجود المثل الأفلاطونية التي هي الماهيات بشرط لا وهذا يلزم منه إبطال التعليم كما مر كذلك.

وفي هذا الفصل يذكر أن الكلي المنطقي لم يذهب أحد إلى وجوده في الأعيان البتة، فمفهومه الانطباق على كثيرين ولو بالفرض وهو الذي يعرض الطبيعة فيصيّرها بشرط العموم، هذا الكلي لا وجود له إلا في الأذهان، نعم الشبهة التي وقعت إنما وقعت في الكلي العقلي من حيث عروض الكلي المنطقي للطبيعة، وبعبارة أخرى إذا جرى الكلام حول الكلي المنطقي بنفسه فلا شك عند أحد أنه في الأذهان لا في الأعيان، ولكن وقع كلام عند النظر إلى الكلي المنطقي بعد عروضه على الطبيعة وهو الذي يصيّر مجموع العارض والمعروض كليّا عقليّا، وأشار إلى ذلك بقوله «فإنه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه، إنما يتشكك من أمره أنه هل له وجود على أنه عارض لشيء من الأشياء».

ثم إن قائلًا يرى أن الكلي العقلي واحد بالعدد موجود في الأعيان في كل المصاديق العينية وهو الذي يقال له مبنى الرجل الهمداني وهو باطل للزوم كثرة الواحد ووحدة الكثير واجتماع المتنافيين كما مرت الإشارة إليه.



الأمر الثاني: في كيفية عروض الكلية على الطبيعة الماهوية

قال الشيخ «فنقول: أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة و إن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان ولا داخلًا فيه، وقد تلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية إلا في النفس. وأما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة. بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج إلى مادة في أن يبقى، ولا في أن يبتدئ لها وجود فيكون من المستحيل أن يتكثر، بل إنما يكون النوع منه قائمًا واحدا بالعدد. لأن مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالأعراض. أما بالفصول فلنوعيته، وأما بالمواد فلتجرده، وأما بالأعراض فلأن الأعراض إما أن تكون لازمة للطبيعة فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع و إما أن تكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة، فيكون حق مثل هذا إذا كان نوعًا موجودًا، أن يكون واحدًا بالعدد. وما كان منها محتاجًا إلى المادة فإنما يوجد مع أن توجد المادة مهياة فيكون وجوده مستلحقًا به أعراضًا وأحوالًا خارجة يتشخص بها، وليس يجوز أن تكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية، و قد عرفت هذا في خلال ما علمت. و أما إن كانت هذه الطبيعة جنسية فسنبين أن طبيعة الجنس محال أن تقوم إلا في الأنواع ثم يقوم قوام الأنواع. فهذه حال وجود الكليات.

وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجودًا في كثيرين، فإن الإنسانية التي في عمرو إن كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد، كان ما يعرض لهذه الإنسانية في زيد لا محالة يعرض لها و هي في عمرو، إلا ما كان من العوارض ماهيته معقولة بالقياس إلى زيد. و أما ما كان يستقر في ذات الإنسان ليس

استقراره فيه محوجًا إلى أن يصير مضافًا مثل أن يبيض أو يسود أو يعلم، فإنه إذا علم لم يكن به مضافًا إلا إلى المعلوم. ويلزم من هذا أن تكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الأضداد وخصوصًا إن كان حال الجنس عند الأنواع حال النوع عند الأشخاص، فتكون ذات واحدة هي موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة، و ليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة أن إنسانية واحدة اكتنفتها أعراض عمرو و إياها بعينها اكتنفت أعراض زيد. فإن نظرت إلى الإنسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن إلى هذه الإضافات، فهي على ما علمناك. فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون بالفعل كلية، أي هي وحدها مشتركة للجميع. و إنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني، وأما كيفية وقوع ذلك فيجب أن تتأمل ما قلناه في كتاب النفس.

فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذي هو كلي، وكليته لا لأجل أنه في النفس، بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث أن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي أحد أشخاص العلوم أو التصورات، وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسًا ونوعًا، فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليًا وجزئيًا. فمن حيث إن هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية، ومن حيث إنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التي بينا فيما مضى فهي كلية، ولا تناقض بين هذين الأمرين. لأنه ليس بممتنع اجتماع أن تكون الذات الواحدة تعرض لها شركة بالإضافة إلى كثيرين. فإن الشركة في الكثرة لا تمكن إلا بالإضافة فقط، و إذا كانت الإضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة، فيجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد. والذات الواحدة بالعدد من

حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة، والنفس نفسها تتصور أيضًا كليا آخر يجمع هذه الصورة، وأخرى في تلك النفس أو في نفس غيرها، فإنها كلها من حيث هي في النفس تحد بحد واحد. وكذلك قد توجد اشتراكات أخرى، فيكون الكلي الآخر يمايز هذه الصورة بحكم له خاص وهو نسبته إلى أمور في النفس، وهذه إنما كانت نسبتها الجاعلة إياها كلية هي إلى أمور من خارج على وجه أن أي تلك الخارجات سبقت إلى الذهن فجائز أن يقع عنها هذه الصورة بعينها. و إذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز المعتبر، فإن هذا الأثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة. ولو كان بدل أحد هذه المؤثرات أو المؤثر بها شيء غير تلك الأمور المعروفة و غير مجانس لها لكان الأثر غير هذا الأثر، فلا يكون مطابقة.

وأما الكلي الذي في النفس بالقياس إلى هذه الصور التي في النفس، فهذا الاعتبار له بحسب القياس إلى أي صورة سبقت من هذه الصور التي في النفس إلى النفس. ثم هذه أيضًا تكون صورة شخصية من حيث هي على ما قلناه، ولأن في قوة النفس أن تعقل، وتعقل أنها عقلت، وتعقل أنها عقلت أنها عقلت، وأن تركب إضافات في إضافات، وتجعل للشيء الواحد أحوالا مختلفة من المناسبات إلى غير النهاية بالقوة. فيجب أن لا تكون لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوف، ويلزم أن تذهب إلى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا بالفعل.

لأنه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئا أن تكون بالفعل تعقل معه الأمور التي تلزمه لزومًا قريبا، وأن تخطرها بالبال فضلا عما يمعن في البعد. فإن

هاهنا مناسبات في الجذور الصم وفي إضافات الأعداد كلها قريبة المنال من النفس، وليس يلزم أن تكون النفس في حال واحدة تعقل تلك كلها أو أن تكون مشتغلة على الدوام بذلك، بل في قوتها القريبة أن تعقل ذلك مثل إخطار المضلعات التي لا نهاية لها بالبال، ومزاوجة عدد بأعداد لا نهاية لها بالبال، بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مرارًا لا نهاية لها بالتضعيف. فإن هذا أشبه شيء بما نحن في ذكره.

فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعاني العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية، فأمر سنتكلم فيه من بعد. فإذا قلنا: إن الطبيعة الكلية موجودة في الأعيان فلسنا نعني، من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية، بل نعني أن الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الأعيان. فهي من حيث هي طبيعة شيء، ومن حيث هي محتملة لأن تعقل عنها صورة كلية شيء، وأيضًا من حيث عقلت بالفعل كذلك شيء، ومن حيث هي صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض، بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر شيء. وهذه الطبيعة موجودة في الأعيان بالاعتبار الأول، وليست فيه كلية موجودة بالاعتبار الثاني والثالث والرابع أيضًا في الأعيان.

فإن جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الأعيان، وأما الكلية التي نحن في ذكرها فليست إلا في النفس.»

▪ **الشرح**

يشرع ههنا ببيان كيفية عروض الكلية للطبيعة الماهوية، وحاصل الأمر إن الماهية ليست من حيث هي إلا هي فلا هي موجودة في الأعيان ولا في الأذهان من

حيث هي وفي مرتبة ذاتها، وإنما يعرضها الوجود العيني فتصير شخصية والوجود الذهني فتصير كلية، وعليه إن الكلية من عوارض الوجود الذهني للماهية، وهو من العوارض اللازمة له لأن الوجود الذهني هو وجود حاك عن الأفراد في الخارج فتقع لها الشركة وهذه هي كليتها.

وعليه فإن الكلية العارضة للماهية هي كلية لازمة لكونها حاكية عن الأفراد ولا تكون كذلك إلا في الوجود الذهني الذي لا يكون عينيًا.

ثم إنه قد يسأل سائل إنه قد جرى على ألسن الحكماء التعبير عن بعض الموجودات العينية بالكلية، فيقال مثلًا العقل الكلي أو النفس الكلية وهكذا، وجوابه أن بين هذا الإطلاق وما نحن فيه اشتراكًا لفظيًا، وهو الذي أشار إليه في هذا المتن بقوله «وأما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة» حيث تبيّن في محله أن المراد من الكلية عندما تطلق على الموجودات العينية أحد معنيين:

١ـ «الإحاطة» فالجسم الكلي الذي يطلق على محدد الجهات يراد به الإحاطة الوضعية، وأما العقل الكلي فإحاطته علمية.

٢ـ أصول الأشياء ومبدأها، كما يقال عن العناصر الأربعة بأنها العناصر الكلية وهي الأصول التي ترجع إليها كل المركبات، وكذا يقال عن الصورة الجسمية والصور النوعية أنها كليات باعتبار أنها أصول عالم المادة.

ثم إذا تبيّن أن الطبيعة الماهوية موجودة في الخارج لا على وصف الكلية، يذكر الشيخ أن هذه الطبيعة إما أن تكون منحصرة في فرد وهي الطبائع المجردة عن المادة أو منتشرة في الأفراد وهي الطبائع المادية، وبعبارة أخرى

إن الماهيـة النوعيـة إذا كانـت مجـردة عـن المادة فلا يمكـن أن تتكثّـر بحال من الأحـوال، وذلـك لانتفـاء ملاك التكثـر فيها، حيـث إن المعنى الواحـد إنما يتكثر بأحد أشـياء ثلاثة:

١ـ إما بالفصول: وهو تكثر الطبيعة الجنسية بسبب عروض الفصول عليها

٢ـ إما بالمادة: وهو تكثر الصور النوعية التي تتكثر بموادها المختلفة

٣ـ إما بالعوارض: وهو تكثر الماهية النوعية في الأفراد المختلفة

وهـذه الاحتمـالات الثلاثـة ممتنعة في الطبيعـة النوعيـة المجردة، أمـا التكثر بالفصـول فهو خـلاف الفـرض إذ الكلام عن الماهيـة النوعية لا الجنسـيـة وكذا التكثـر بالمـادة خروج عن محـل النزاع لفرض كونها مجردة عن المـادة، وأما التكثر بالعـوارض فممنـوع كذلـك، لأن العـوارض إمـا لازمة وإمـا مفارقة، وعـلى الأول لا تتكثـر بهـا الماهية وعلى الثـاني تحتاج إلى قابل يقبلها بعـد أن لم تكن حاصلة وهذا القابل ليس إلا المادة وهو خلاف فرض تجردها.

وعليـه لا معنى لوجـود الطبيعة النوعيـة في الأعيان واحدة بالعدد في أشـياء كثيـرة بل هي إما أن تكون منتشـرة في أفراد كثيرة كنسـبة الآبـاء للأبناء وإما أن تكون منحصرة في شـخص واحـد كالماهيات المجردة.

أمـا الكلي الجنسـي فليس له تحصـل إلا في نوعه كما مرّ مـرارًا، فتجري عليه أحـكام النوع، فيكون إما واحدًا أو كثير بحسـب وجوده المـادي أو المفارق، وهو مفاد قوله «و أما إن كانت هذه الطبيعة جنسـية فسنبين أن طبيعة الجنس محال أن تقوم إلا في الأنواع ثم يقوم قوام الأنواع».

قولـه «وليـس يمكن أن يكـون معنى هو بعينـه موجودًا في كثيريـن» بعد أن أثبـت نحو وجود الـكلي الطبيعي في الأعيان، يريد بيان اسـتحالة كـون الطبيعة

الماهويـة واحـد بالعـدد في الخـارج، ببيان أنه لو وُجد إنسـان واحـد بالعدد في كل مـن زيـد وبكر وعمرو وسـائر الأفـراد للـزم أن يتصف بعوارضها المشـخصة فيكـون طويـلًا قصيـرًا، أبيـض وأسـود، وهلم جـرًا، وهـو باطل للـزوم اجتماع المتقابلـين ولـذا قـال «و ليس يمكـن أن يعقل من له جبلة سـليمة أن إنسـانية واحـدة اكتنفتهـا أعراض عمـرو و إياهـا بعينها اكتنفت أعـراض زيد».

وكذا الحال بالنسـبة للطبيعة الجنسـية، يسـتحيل أن توجد واحدة بالعدد في الخارج، بل فرضها كذلك أشـنع من فرض الطبيعـة النوعية واحدة بالعدد، للزوم اجتماع الفصول المتقابلة فيها لا العوارض المشخصة المتقابلة فقط كما كان حال النوع، فيكون الحيوان ناطق وغير ناطق وهو واضح البطلان.

قولـه «فقـد بان أنـه ليس يمكن أن تكـون الطبيعة توجـد في الأعيان وتكون بالفعل كلية» إشـارة إلى اسـتحالة وجود الـكلي العقلي في الخارج.

قوله «وأما كيفية وقوع ذلك فيجب أن تتأمل ما قلناه في كتاب النفس» إشارة إلى ما بيّناه سابقًا من أن الكلي يحصل في النفس من باب التجريد والتقشير، وهو نوع من المسامحة لتقريب المعنى وإلا فالحقيقة أن الانتقال من المحسوس للمتخيل ووصلًا إلى المعقول المجرد يكون بإفاضة النفوس الفلكية ـ بالنسبة للصور الخيالية ـ و العقل الفعال ـ بالنسبة للكليات ـ ووظيفة النفس هي الإعداد فقط.

قوله «فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذي هو كلي» يريد بيان أن الكلية مـن لـوازم الوجود الذهـني للماهيات، وذلـك أن الوجود الذهـني يعني الحكاية والعلميـة، والحكاية بنفسـها تقتضـي وجود المحكيات الخارجيـة وليس ذلك إلا الكليـة، فتكـون الكليـة من اللـوازم، هذا كلـه باعتبـار حاكويتها، وأمـا الصورة الذهنيـة لا باعتبار كونهـا حاكية بل باعتبـار كونها موجودًا مشـخصًا في الذهن

فهي جزئيـة لا كلية، وعليـه فللماهية الذهنية ثلاثـة اعتبارات:

١ـ من حيث هي هي لا كلية ولا جزئية

٢ـ من حيث كونها حاكية عن أفراد كثيرة تكون كلية

٣ـ مـن حيـث هـي مرتسـمة في النفـس الناطقـة تكـون جزئيـة، وبهذا الاعتبـار أيضًـا تكـون منضويـة تحت كلي آخـر للصـورة في ذهن زيد وبكـر وعمـرو وهكذا.

وهـو مـا أفـاده بقوله «فمن حيـث إن هذه الصـورة صورة مـا في نفس ما من صور النفس فهي جزئية، و من حيث إنها يشـترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التي بينا فيما مضى فهي كلية، و لا تناقض بين هذين الأمرين».

قوله «والنفس نفسها تتصور أيضًا كليا آخر يجمع هذه الصورة، وأخرى في تلك النفـس أو في نفـس غيرها، فإنها كلها من حيث هـي في النفس تحد بحد واحد» يريـد أن الصـورة الكلية باعتبار وجودها في النفس تصبح جزئية وقد تتصور هي أو نفس أخرى تصورًا كليًا آخر، كلها قد تكون مجتمعة تحت كلي واحد بحيث تكون هذه الصور الكلية من حيث كونها حاضرة لدى النفس جزئيات لكلي آخر.

قولـه «فـإن هذا الأثـر هو مثل صورة السـابق قـد جرد عن العـوارض وهذا هـو المطابقـة» يريد به تفسـير معنى الكليـة والمطابقة لكثيريـن وكيفية تحصلها في النفـس، والحاصـل مـن ذلك أنـه لو حصلت صـورة زيد لـدى النفس ثم تم تجريدهـا لإدراك ماهيـة الإنسـان، فإن أدركت ماهية الإنسـان ومـن ثم حضرت ماهيـة الإنسـان من خلال تجريد صـورة بكر أو خالد، لمـا كان الحاصل للنفس مـن التجريد شيء آخر غير الكلي الذي حصل من تجريد إنسـانية زيد وأخذها من حيث هي، وهذه هي المطابقة.

قولـه «ولأن في قـوة النفس أن تعقـل، وتعقل أنها عقلـت، وتعقل أنها عقلت أنهـا عقلـت، وأن تركـب إضافـات في إضافات، وتجعل للشـيء الواحـد أحوالا مختلفـة من المناسـبات إلى غير النهاية بالقوة.» يريد الشـيخ ههنـا بيان أن هذه الصور الكلية التي في الأذهان يمكن للنفس أن تنتزع منها صور كلية بحيث تكون أفـرادًا اعتباريـة لهـا، فالقوة العقليـة لها هذه القـدرة في الاعتبـار والانتزاع لا إلى نهايـة، كأن يعلـم أنـه يعلم وهكذا بالقـوة لا بالفعل، بمعـنى أن للنفس أن تلتفت إلى بعـض هذه الاعتبـارات بالفعل ولكن لا تلتفـت إلى لانهائيتها كأن تعقل أنها تعقـل وتعقـل أنها تعقل أنها تعقـل وهكذا لا إلى نهاية، وإن أمكـن بالقوة، ومثل ذلـك مثـل اللوازم والنسـب في الحسـابيات كأن يقال إن الاثنـين نصف الأربعة وربع الثمانية وثمن السـتة عشـر وهكـذا لا إلى نهاية، بحيث يوجد لوازم ونسـب لانهائيـة للأعداد كذلك، ولا يرد إشـكال ههنا وهو أن اللـوازم التي تكون للماهية إنمـا تحضـر في الذهـن إذا حضـرت الماهية فكيف أمكـن أن تكون هـذه اللوازم وتلـك الإضافات اللازمـة غير حاضـرة وإن كانت لانهائية، وجوابـه أن الحضور أعـم مـن الالتفات إليـه أو لا، فاللوازم حاضرة حتمًا ولكـن بتوجيه النفس تخرج هذه اللوازم من قوة التوجه إلى فعلية أن تكون متوجَه إليها.

قولـه «فـإن هاهنا مناسـبات في الجذور الصـم» الجذر الأصم هـو مصطلح حسـابي، فإنه يراد من جذر عدد ما، هو الذي إذا ضرب بنفسـه حصل العدد، كالاثنين التي هي جذر الأربعة لأن الاثنين إذا ضربت بنفسها حصلت الأربعة، ثم الجذر ينقسـم إلى جذر أصم وجذر منطق، والأول هو الذي يكون من عدد غير صحيح كالعشـرة الـتي يكون جذرها ليس بعدد صحيـح، والثاني كجذر الأربعة التي هي الاثنين وجذر التسعة التي هي الثلاثة وهكذا.

قوله «فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعاني العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية، فأمر سنتكلم فيه من بعد.» يقصد بها المثل الأفلاطونية التي مر الكلام حولها قليلًا وسيأتي البحث حولها.

قوله «فإذا قلنا: إن الطبيعة الكلية موجودة في الأعيان فلسنا نعني، من حيث هي كلية بهذه، الجهة من الكلية، بل نعني أن الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الأعيان» تكرار لما مر وهو أن الطبيعة من حيث هي موجودة في الأعيان لا من حيث هي كلية وعامة، ويلفت الشيخ ههنا أن إطلاق لفظ الكلي على الطبيعة بأن نقول «كلي طبيعي» فليس المقصود منه أن الطبيعة بوصف الكلية موجودة خارجًا، بل المراد أن معروض الكلية وهي الطبيعة موجودة في الأعيان.

الأمر الثالث: الفرق بين الكلي والجزئي والكل والجزء

قال الشيخ «وإذ قد عرفنا هذه الأشياء فقد، سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي، وذلك أن الكل من حيث هو كل يكون موجودًا في الأشياء، وأما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودًا إلا في التصور. وأيضًا الكل يعد بأجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه، وأما الكلي فإنه لا يعد بأجزائه، ولا أيضا الجزئيات داخلة في قوامه. وأيضًا فإن طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التي فيه، بل يتقوم منها، وأما طبيعة الكلي فإنها تقوم الأجزاء التي فيه. وكذلك فإن طبيعة الكل لا تصير جزءا من أجزائه البتة، وأما طبيعة الكلي فإنها جزء من طبيعة الجزئيات لأنها إما الأنواع فتقوم من طبائع الكليين أعني الجنس والفصل، و إما الأشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن

طبيعـة الأعـراض التي تكتنفهـا مع المـادة. وأيضا فـإن الكل لا يكـون كلا لكل جـزء وحـده ولـو انفرد، والـكلي يكـون كليا محمـولا عـلى كل جـزئي. وأيضًا فإن أجـزاء كل كل متناهيـة، وليس أجـزاء كل كلي متناهية. وأيضـا الكل يحتاج، إلى أن تحضـره أجـزاؤه معًا، والكلي لا يحتـاج إلى أن تحضـره أجزاؤه معًـا. وقد يمكنك أن تجـد فروقـا أيضا غيـر هذه فتعلـم أن الكل غيـر الكلي.»

■ الشرح

بنـاء عـلى ما تقدم يظهر لنا الفرق بين الكل والجـزء من جهة والكلي والجزئي من جهة أخرى، ويمكن بيان الفروق بما يلي:

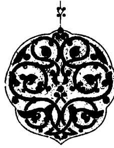
١ـ إن الـكل متقـدم على الجـزء باعتبار أنـه مقوّم له، والمقـوّم متقدم على المتقـوّم، بخلاف الجـزئي الذي هـو متأخر عن الـكلي لأن الكلي مقوم للجـزئي ولا عكـس. ومنـه يقال إن الـكل يُعدّ بأجزائـه بخلاف الكلي فلا يعـد بجزئياته.

٢ـ إن الـكل قـد يكون موجـودًا في الأعيـان كالبيت والسـرير وغير ذلك الـتي هي أمـور مركبة خارجية يطلق عليها أنهـا كل ولها أجزاء، بخلاف الـكلي الـذي لا يكون في الأذهـان على ما مر.

٣ـ الـكل لا يكـون كلًا لـكل جـزء بـل هـو مركب مـن الأجـزاء بخلاف الـكلي فإنـه يكـون كليًـا لـكل جـزئي، بمعـنى إن الـكلي يحمـل على الجزئيات فيقال زيد إنسـان وبكر إنسـان وهكـذا، أم الكل فلا يحمل أي لا يقـال السـقف بيت والجـدار بيت.

٤ـ إن الأجزاء لا يمكن أن تكون متناهية بخلاف الجزئيات.

٥ـ إن الكل حتى يوجد لا بد أن تحضر كل أجزاؤه معًا، فالبيت لا يتشكل إلا بحضور السقف والجدران معًا وجميعًا، بخلاف الكلي الذي يحصل بمجرد حصول أحد أفراده ولو لم يحصل فرد آخر بل الكلي العقلي يحصل في الذهن دون حصول أي مصداق أيضًا.



[الفصل الثالث] (ج)
فصل في الفصل بين الجنس والمادة

الأمر الأول: في دلالة استعمالات لفظ الجنس والنوع

قال الشيخ «والذي يلزمنا الآن هو أن نعرف طبيعة الجنس والنوع. فأما أن الجنس على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان اليونانيين على معان كثيرة، و قد ذهب استعمالها في زماننا. فالجنس في صناعتنا لا يدل إلا على المعنى المنطقي المعلوم، وعلى الموضوع، وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا: ليس كذا من جنس كذا أي من نوعه أو من جملة ما يشاركه في حده. والنوع أيضًا ليس يدل عندنا الآن في زماننا وعادتنا في الكتب العلمية إلا على النوع المنطقي، وعلى صور الأشياء.»

▪ الشرح

يريد من هذا الفصل بيان الفرق بين الجنس والمادة، وما تقدم في ختام

الفصل السابق من بيان الفرق بين الكل والجزء من جهة والكلي والجزئي من جهة أخرى كان مقدمة للدخول في هذا المطلب.

ثم إن الجنس عند اليونانيين القدماء وحتى عند غيرهم كان يستعمل في مطلق ما يقال على كثيرين فيقال جنس العرب وجنس العجم وجنس الطاولة وهكذا، وكذا قد يطلق الجنس عرفًا ويراد به النوع المنطقي فيقال جنس الإنسان، بخلاف ما يطلق في المنطق حيث يراد به خصوص الذاتي المشترك أو الكلي الذي يقال على حقائق وأنواع مختلفة في جواب ماهو، وهو الذي مر في باب إيساغوجي وهو محل كلامنا ههنا، كما يُطلق على مصاديق الجنس من الحيوان والمعدن وغير ذلك، وبعبارة أخرى إن الجنس إما أن يطلق على المعنى المنطقي في قبال الفصل والنوع أو على مصداقه كالحيوان والجسم وهكذا، وهذا ما أراده بقوله «فالجنس في صناعتنا لا يدل إلا على المعنى المنطقي المعلوم، وعلى الموضوع».

وكذا لفظ «النوع» في الصناعة يدل على ما ذكر في المنطق من أنه الكلي الذاتي الذي يقال على الأفراد غير المتباينة بالذات في جواب ما هو، وعلى الصور النوعية كما مر.

الأمر الثاني: في المعنى الاصطلاحي للجنس

قال الشيخ «وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول: إن المعنى الذي يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنسًا إلا على نحو من التصور، إذا تغير عنه ولو بأدنى اعتبار لم يكن جنسًا، وكذلك كل واحد من الكليات المشهورة.

ولنجعل بياننا في الجنس وفي مثال يكثر إشكاله على المتوسطين في النظر فنقول: إن الجسم قد يقال له إنه جنس الإنسان وقد يقال له إنه مادة الإنسان، فإن كان مادة الإنسان كان لا محالة جزءًا من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء على الكل. فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة، وبينه وقد اعتبر جنسًا، فهنالك يصير لنا سبيل إلى معرفة ما نريد بيانه. فإذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا، وبشرط أنه ليس داخلًا فيه معنى غير هذا، وبحيث لو انضم إليه معنى غير هذا، مثل حس أو تغذ أو غير ذلك، كان معنى خارجًا عن الجسمية، محمولًا في الجسمية، مضافًا إليها. فالجسم مادة و إن أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق بشرط ألا يتعرض بشيء آخر البتة ولا يوجب أن تكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصوره، ولكن معها أو فيها الأقطار. فللجملة أقطار ثلاثة على ما هي للجسم، وبالجملة أي مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرًا ذا أقطار ثلاثة، وتكون تلك المجتمعات ـ إن كانت هناك مجتمعات ـ داخلة في هوية ذلك الجوهر، لا أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم، كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس.

فالجسم بالمعنى الأول إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول، لأن تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط. وأما هذا الثاني فإنه محمول على كل مجتمع من مادة، وصورة واحدة كانت أو ألفا، وفيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس، لأن جملة ذلك

جوهـر و إن اجتمـع مـن معان كثيـرة. فـإن تلك الجملـة موجـودة لا في موضوع، وتلـك الجملة جسـم لأنهـا جوهر، و هـو جوهر لـه طول و عـرض و عمق.

وكذلـك فـإن الحيـوان إذا أخـذ حيوانـا بشـرط أن لا يكـون في حيوانيتـه إلا جسـمية وتغـذ و حـس، وأن يكون ما بعـد ذلك خارجـا عنه، فربمـا كان لا يبعد أن يكـون مادة للإنسـان أو موضوعـا وصورته النفس الناطقة. و إن أخذ بشـرط أن يكون جسـما بالمعنى الذي يكون به الجسـم جنسًـا، وفي معاني ذلك الجسـم على سـبيل تجويز الحس لا غيـر ذلك من الصور، ولـو كان النطق أو فصل يقابل النطـق غيـر متعرض لرفع شيء منهـا أو وضعه، بل مجوزًا وجـود أي ذلك كان في هويتـه، ولكن هنـاك معها بالضرورة قـوة تغذية وحس وحركة ضـرورة ولا ضرورة في أن لا يكـون غيرهـا أو يكون، كان حيوانًـا بمعنى الجنس. وكذلـك فافهم الحال في الحسـاس والناطـق، فـإن أخذ الحسـاس جسـمًا أو شـيئا له حس بشـرط أن لا يكـون زيادة أخـرى لم يكن فصـلًا و إن كان جزءًا من الإنسـان.

و كذلـك فـإن الحيـوان غير محمول عليـه و إن أخذ جسـمًا أو شـيئًا مجوزًا له وفيـه ومعـه، أي الصـور والشـرائط كانت بعـد أن يكون فيها حـس، كان فصلا وكان الحيوان محمـولا عليه.

فـإذن أي معـنى أخذتـه مما يشـكل الحـال في جنسـيته أو ماديته مـن هذه فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه أيها كان على أنها فيه و منه، كان جنسًـا. و إن أخذتـه مـن جهة بعـض الفصول وتمـت به المعـنى وختمته حـتى لو دخل شيء آخـر لم يكـن مـن تلك الجملـة، بل مضافًـا من خـارج، لم يكن جنسـا، بل مـادة. و إن أوجبـت لها تمام المعنى حـتى دخل فيه ما يمكن أن يدخـل، صار نوعًا. و إن كنـت في الإشـارة إلى ذلـك المعـنى لا تتعـرض لذلـك، كان جنسًـا. فإذن

باشتراط أن لا تكون زيادة تكون مادة، وباشتراط أن تكون زيادة يكون نوعًا. وبأن لا تتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على أنها داخلة في جملة معناه، يكون جنسًا.»

▪ الشرح

يذكر الشيخ أننا إذا نظرنا إلى ماهية من الماهيات كالجسم فهو من حيث هو هو يكون جوهرًا ممتدًا في الأبعاد الثلاثة، وهذه هي طبيعته الماهوية ولا بحث لنا فيها ههنا، وأما إذا نظرنا إليه بشرط أن لا يقترن به أو ينضم إليه أي معنى آخر تكون عندئذ وجود مستقل ومنفرد ويقال لها باعتبار ما ينضم إليها ويكون غريبًا عنها: مادة، وهو أخذ الجنس بشرط لا كما يقال، فيكون الجسم مادة للصور النوعية المائية والهوائية وغيرهما، ومن الخصوصيات عندئذ أنه لا يحمل على المركب أو الجزء الذي يقارنه لأن الحمل هو الهوهوية، وحيث أُخذ مستقلًا فلا هوهوية بينه من جهة وبين الكل المركب أو الجزء الآخر من جهة أخرى، ولذا قال «فإن كان مادة الإنسان كان لا محالة جزءًا من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء على الكل».

ولكن يمكن أخذ هذه الماهية الجسمية باعتبار ثالث ـ غير اعتبارها من حيث هي هي واعتبارها بشرط لا ـ وهو أخذها لا بشرط أن يكون منضمًا إليها معنى من المعاني أو صورة من الصور، مع حفظ مقوماتها الأولية أي كونه جسمًا ممتدًا في الأبعاد الثلاثة، ولكن يؤخذ مع إمكان أن تنضم إلى هويته معانٍ أخرى لا خارجة عنها وهو ما يقال له اعتبار اللابشرط القسمي أو الاعتبار الجنسي، فيقال «الجسم بهذا الاعتبار جنس» ويحمل عندئذ على المعاني الأخرى الموجودة معه، فيقال «الإنسان حيوان» و «الناطق حيوان».

هـذا كله مـع العلم بأن اعتبـار الماهية بشـرط لا أو اعتبارها لابشـرط كلاهما اعتبـاران لماهيـة واحدة هـي الطبيعة من حيـث هي هي.

ولكـن ههنـا إشـارة لا بد مـن الالتفـات إليها وهـي أن المعاني الـتي يمكن أن تنضـم إلى الجنس عند أخذ الماهية لا بشـرط، ليسـت مطلق المعـاني فلا يقال مثلًا إن الحيوان عند أخذه لا بشـرط يحمل عليه الشمس والقمر! بل كل ماهية إذا أخـذت لا بشـرط ينفتح باب خاص للانضمام إليها مـن معانٍ خاصة ترجع إلى المعاني التي من شأنها تحصيل الجنس فقط كالناطق والصاهل.

ويمكـن إجمال القول في الفرق بين الاعتبارين ـ البشـرط لا واللابشـرط ـ أن الجسم إذا أخذ بشرط لا وكان مادة كما قلنا لا يكون مبهم الذات بل محصلًا ويكون أحـد المقولات في الخارج، بخلاف ما لو أخذناه لا بشـرط فيكون جنسًـا حقيقته أنه مبهم الذات بحيث يأتي الفصل ويحصله.

وقولـه «وكذلـك فافهم الحـال في الحسـاس والناطـق، فإن أخذ الحسـاس جسـمًا أو شيئا له حس بشـرط أن لا يكون زيادة أخرى لم يكن فصلًا و إن كان جزءا من الإنسـان» يريد به أن الاعتبار اللابشـرطي الذي يجعل الماهية جنسًـا يجـري في الفصـل أيضًا، فيمكن أخذ الحسـاس لا بشـرط فيكون بهـذا الاعتبار فصـلًا للحيـوان، كمـا يمكـن أخـذ الناطق لا بشـرط فيكـون فصلًا للإنسـان، ويكـون الإبهـام اللابشـرطي في أن أن الجنـس ذات لهـا خصوصيـة مبهمـة والفصل خصوصية لذات مبهمة.

وكذا بالاعتبار الأول أي بشـرط لا يكون كلًا من الحساس والناطق متحصلي الذات ومستقلين عن سائر الماهيات فيكون صورة وجزءًا من وجود الماهية المركبة منه ومن المادة، فيقال إن الناطقية صورة باعتبار بشرط لائي.

قولـه «و إن أوجبـت لها تمـام المعنى حتى دخل فيه ما يمكـن أن يدخل، صار نوعا.» فيه بيان لاعتبار آخر غير اعتبار اللابشرط والبشرط لا، وهو اعتبار البشرط شيء، بحيـث نعتبـر الجنس بشـرط انضمام الفصل إليـه فيكون نوعًـا عندئذ، وعليه فالحيوان مثلًا إن أخذ بشـرط لا كان مادة، وإن أُخذ لا بشـرط كان جنسًا وإن أُخـذ بشـرط شيء كان نوعًـا، اللهـم إلا أن لا تـتم كل الفصـول للأجنـاس العاليـة والمتوسـطة فيبـق على إبهامـه، وإن تمت كل الفصول صـار نوعًا.

الأمر الثالث: إشكال وحل

قـال الشـيخ « وهـذا إنمـا يشـكل فيما ذاتـه مركبـة، وأمـا فيما ذاته بسـيطة فعسـى أن العقـل يفرض فيه هـذه الاعتبارات في نفسـه على النحـو الذي ذكرنا قبل هـذا الفصل.

وأمـا في الوجـود فلا يكـون منـه شيء متميـز هـو جنـس وشيء هـو مـادة، فنقـول: إنما يوجد للإنسـان الجسـمية قبل الحيوانيـة في بعض وجـوه التصور إذا أخـذت الجسـمية بمعنى المـادة لا بمعنى الجنـس، وكذلك إنما يوجد له الجسـم قبل الحيوانيـة إذا كان الجسـم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه. وأما الجسـمية الـتي تفـرض مـع جـواز أن توضـع متضمنـة لكل معـنى مقرونـا بها وجـوب أن يتضمـن الأقطـار الثلاثـة، فإنهـا لم توجد للشـيء الذي هـو نوع من الحيـوان إلا و قـد تضمـن الحيوانية. فيكون معـنى الحيوانية جـزءا ما من وجود ذلك الجسـم بالفعـل بعـد أن كان مجوزا في نفسـها تضمنها إيـاه، فيكون معـنى الحيوانية جزءًا مـا مـن وجود ذلك الجسـم بعكس حال الجسـم إذا حصل. كما أن الجسـم الذي هـو بمعنى المادة جزء من وجود الحيوان، ثم الجسـم المطلق الـذي ليس بمعنى المادة

إنما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه، وما توضع تحته فهي أسباب لوجوده، وليس هو سببًا لوجودها. ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية، وإن كانت قبليته قبلية لا بالزمان بل بالذات، لكان سببًا لوجود النوعية، مثل الجسم الذي بمعنى المادة، وإن كانت قبليته لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير.

وفي العقل أيضًا فإن الحكم فيه كذلك. فإن العقل لا يمكنه أن يضع في شيء من الأشياء للجسمية التي لطبيعة الجنس وجودًا يحصل هو أولًا وينضم إليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل. فإنه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع، بل كان جزءًا منه في العقل أيضًا. بل إنما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا إذا حدث النوع بتمامه. ولا يكون الفصل خارجًا عن معنى ذلك الجنس ومضافًا إليه، بل متضمنا فيه وجزء منه من الجهة التي أومأنا إليها. وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي، بل حكم كل كلي من حيث هو كلي.

فبين من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهة التي يكون جنسًا يكون كالمجهول بعد، لا يدرى أنه على أي صورة، وكم صورة يشتمل، وتطلب النفس تحصيل ذلك، لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل. وكذلك إذا أخذنا اللون وأخطرناه ببال النفس، فإن النفس لا تقنع بتحصيل شيء متقرر لا بالفعل، بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون.

وأما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها، بل تحصيل الإشارة.

وأما طبيعة الجنس فإنها وإن كانت النفس إذا طلبت فيها تحصيل الإشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب أن يقنع معه. فإن النفس قد تطلب أيضًا

مـع ذلـك تحصيـل معنـاه قبل هـذا الطلـب، حتى إنمـا يبقى لـه أن يسـتعد لهذا الطلب أكثر ويكون إلى النفس أن يفرضه أي مشـار إليه شـاء. فلا يمكن النفس أن تجعله بحيث يجوز أن يكون أي مشـار إليه شـاء إلا بعد أن تضيف إليه معاني أخـرى بعـد اللونية قبل الإشـارة. فإنه ليس يمكنـه أن يجعل اللون وهـو لون بعد بـلا زيـادة شيء مشـار إليه أنـه لون في هـذه المـادة، ذلك الشـيء ليـس إلا لونًا فقـط. وقـد يخصص بأمور عرضية عرضـت من خارج يجـوز أن يتوهم هو بعينه باقيًـا مـع زوال واحد واحـد منهـا، كما يكـون في مخصصـات طبيعـة النوعية. وكذلـك في المقـدار أو الكيفيـة أو غيرها، وكذلك في الجسـم الذي نحن بسـبيله ليـس يمكـن أن يجعلـه الذهن مشـارًا إليـه مقتصرًا عـلى أنه جوهـر يتضمن أي شيء اتفـق بعـد أن تكـون الجملـة طويلة عريضـة عميقة على جملتـه لم يتحدد الأشياء التي يتضمنها أو لًا يتضمنها فيصير نوعًا.

فإن قال قائل: فيمكننا أن نجمع مثل هذا الجمع أي الأشياء شيئًا، فنقول:

إن كلامنـا في نحـو مـن الاجتمـاع مخصـوص، يكـون اجتمـاع الأشـياء فيـه عـلى نحـو الاجتمـاع في طبيعـة الجنس مـن حيث هو جنـس، و ذلـك النحو هو أن تكـون المجتمعـات فصـولا تنضم إليـه، إلا أنه ليـس كلامنا هاهنـا في الدلالة عـلى طبيعـة الجنـس أنـه كيف تحـوي الفصـول وغيـر الفصـول، وأي الأشـياء يجتمـع فيـه على نحـو الفصول، بـل كلامنا فيهـا على النحـو المـؤدي إلى الفرق بـين الجنـس والمادة.

وليـس إذا أردنـا أن نفرق بين شـيئين يلزمنـا أن نتعدى التفريـق إلى بيانات أحـوال أخـرى، و إنما غرضنا أن نعـرف أن طبيعة الجنس الذي هو الجسـم هو أنه جوهـر يجوز فيه اجتماع أشـياء من شـأنها أن تجتمع فيه. فتكـون الجملة طويلة

عريضة عميقة، وتكون وإن كانت لا تكون إلا أشياء معلومة الشروط مجهولة بعد. وإلى هذا الحد ما نتكلم في هذا الفصل.»

■ **الشرح**

بعد أن تبينت هذه الاعتبارات، ينتقل الشيخ فيذكر أن بعض الذين لا باع لهم بالحكمة قد يستشكلون في المقام، وأنه كيف يمكن للشيء الواحد أن يكون جزءًا من مركب تارةً وماهية تامة التحصل تارة أخرى، فالحيوان مثلًا إذا أُخذ بشرط لا كان جزءًا من المركب فلا يُحمل على الجزء الثاني وعلى المركب، وإذا أخذ لا بشرط يكون مبهم الذات ويحمل على الفصول اللاحقة عليه، وعليه يخلص صاحب هذا الإشكال إلى اعتبار الماهية بشرط لا أنه اعتبار كاذب، فكما أن الجنس والفصل متحدين مع النوع ففي الخارج هكذا أي يكونان متحدين لا أن هنا صورة متحصلة الذات ومادة كذلك من حيث الماهية.

في الجواب يذكر الشيخ ما خلاصته أنا إذا أخذنا الجسم باعتبار ماديته أي بشرط لا، فإنه يكون متقدمًا على الحيوان لأنه جزؤه والجزء متقدم على الكل، وأما إذا نظرنا إلى الجسم لا بشرط فيكون متأخرًا عن الحيوانية لأنها متضمنة بها بالقوة لأن الجنس كالجسم هو الذي يكون مبهمًا ويمكن أن يكون حيوانًا وهذا الاعتبار فرضي وذهني ليس له أي أصالة في الخارج، وعليه فالجسم الذي يتضمن الحساس ـ أي الحيوان ـ متقدم على الجسم الذي يتضمن الحساس الناطق، وهذا الذي عبر عنه الشيخ بقوله «وأما الجسمية التي تفرض مع جواز أن توضع متضمنة لكل معنى مقرونا بها وجوب أن

يتضمـن الأقطـار الثلاثـة، فإنها لم توجد للشـيء الـذي هو نوع مـن الحيوان إلا و قد تضمن الحيوانية».

وقولـه «ثم الجسـم المطلق الـذي ليس بمعنى المـادة إنما وجـوده و اجتماعه من وجود أنواعه» يريد به أن الجسـم المطلق الجنسـي الـذي يندرج تحته أنواع مختلفـة إنمـا يكون معلـولًا في وجوده للأنواع الـتي تحته إذ هو موجـود بوجودها، هذا بخلاف الجسـم الذي يؤخذ بشـرط لا فيكـون مادة فهو بهـذا الاعتبار علة مادية للنـوع لا معلولًا.

وقولـه «وفي العقـل أيضًـا فإن الحكـم فيه كذلـك» يريد أن الجنـس كما أن وجوده لا يتحصل خارجًا إلا بالنوع فيكون النوع علته، فكذلك الأمر في التعقل، حيـث يلتفـت الذهن تصـورًا إلى النـوع وبالتحليـل ينتزع الجنـس، والتوهم أن العقـل يأخـذ الجنـس أولًا ثم يضم إليه الفصـول لتنتج الانـواع فليس بصحيح، لأن هذا هو أخذ للجنس بما هو مستقل ولا يكون أخذًا لا بشرطيًا بل بمثابة المادة التي هي جزء المركب فتكون بهذا الاعتبار مادة ذهنية تصورية.

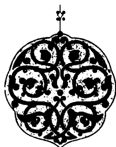
قولـه «وكذلـك إذا أخذنـا اللون وأخطرنـاه ببال النفس، فـإن النفس لا تقنع بتحصيـل شيء متقـرر لا بالفعل» يريـد به التمثيل على الجنس البسـيط بحيث لا يمكـن أن يدرك العقل اللون وإلا وقد أخذ التحصـل فيه فيكون بذلك متأخرًا مـن حيـث هو جنـس على النـوع، بخلاف مـا لو أخـذت الماهية بشـرط لا في الخـارج فإنـا متقدمـة لأنها تكـون عندئذ جـزءًا ماديًا مـن الجسـم المركب منها ومن الصورة.

قولـه «وأمـا طبيعـة النـوع فليس يطلـب فيها تحصيـل معناها، بـل تحصيل الإشـارة» يريـد أن الإبهـام النوعي ليس كالإبهام الجنسـي، فقد تقرر فيما سـبق

أن الثـاني يرتفـع بمـا يضـاف عليه من الفصـول، أما النـوع فمعنـاه في الذهن تام التحصـل مـن حيـث المعـنى وإنما يتحصـل خارجًـا بالإشـارة الحسـية إن كان حسـيًا أو الخياليـة أو العقلية.

قولـه «قد يخصص بأمور عرضية عرضت من خارج» من الواضح أن الجنس كمـا يخصـص بأمـور ذاتية التي هـي الفصول كمـا يتخصص الحيـوان بالناطق، فإنـه يتخصـص بأمـور عرضية أيضًـا من خـارج أي غير ذاتيـة، كما يتخصص الحيوان بالماشي، وقد مر في المنطق أن المشي من الأعراض العامة للحيوان.

قولـه «فإن قال قائـل: فيمكننا أن نجمع مثل هذا الجمع أي الأشـياء شـيئًا» يريـد الـرد على من يستشـكل بما تقدمت الإشـارة إليه وهو أن الماهية الجنسـية إن أُخذت لا بشـرط، وكانت جنسًـا بحيث يمكن أن ينضم إليها غيرها، فلا نعني بذلـك أن أي شيء يمكـن أن ينضم إليها لمجرّد أنها لا بشـرط، بل هي تحمل قوة انضمـام خـاصٍ من غيرها إليها، فلا ينضـم أي شيء إلى أي جنس.



فهرس المحتويات

المقالة الثالثة

[الفصل الأول] (١)

فصل في الإشارة إلى ما ينبغي أن يبحث عنه من حال المقولات التسع وفي عرضيتها

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في الكلام في الواحد

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في تحقيق الواحد والكثير وإبانة أن العدد عرض

[الفصل الرابع] (د)

فصل في أن المقادير أعراض

[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في تحقيق ماهية العدد، وتحديد أنواعه، وبيان أوائله

[الفصل السادس] (و)

فصل في تقابل الواحد والكثير

[الفصل السابع] (ز)

فصل في أن الكيفيات أعراض

[الفصل الثامن] (ح)

فصل في العلم وأنه عرض

[الفصل التاسع] (ط)

فصل في الكيفيات التي في الكميات وإثباتها

المقالة الرابعة

[الفصل الأول] (١)

فصل في المتقدم والمتأخر، وفي الحدوث

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز وإثبات المادة لكل متكون

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في التام، والناقص، وما فوق التمام، وفي الكل، وفي الجميع

المقالة الخامسة

[الفصل الأول] (١)

فصل في الأمور العامة وكيفية وجودها

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وإتمام القول في ذلك، وفي الفرق بين الكل والجزء، والكلي والجزئي

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في الفصل بين الجنس والمادة